HARRIS

SFÂRȘITUL CREDINȚEI

Religie, teroare și viitorul rațiunii

EDITURA HERALD

COGITO

„*Sfârşitul credinţei* articulează pericolele şi absurdităţile r
organizate cu atâta ferocitate şi curaj, încât m-am simţit uşurată ci
m-am simţit răzbunată, aproape înţeleasă la nivel personal."

Natalie A
New York

*

În *Sfârşitul credinţei*, Sam Harris face o analiză izbitoare a ci
dintre raţiune şi religie în lumea modernă. Autorul se angajează
impresionantă analiză istorică a dispoziţiei noastre de a sus
raţiunea în favoarea credinţelor religioase, chiar şi atunci când
credinţe inspiră unele dintre cele mai înfiorătoare atrocităţi uma
lângă avertizările cu privire la implicarea religiei organizate în p
mondială, Harris se inspiră din neuroştiinţă, filozofie şi misti
oriental pentru a face apel la instituirea unui fundament cu ad
modern al eticii şi al spiritualităţii, fundament care să fie deop
secular şi umanist.

*

„Sfârşitul credinţei este o carte cu adevărat înspăimântătoa
Citiţi-l pe Sam Harris şi treziţi-vă."

Richard Da
The Gu

*

Sam Harris lansează un atac nuclear susţinut. . . . Sfârşitul cre
este o încercare curajoasă şi pugilistă de a demola zidurile care
izolează persoanele religioase de orice critică. . . . Este foarte mare
de această carte."

Johan
The Indepe

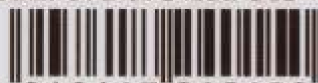
*

„Această carte va atinge o coardă sensibilă în oricine a cuge
privire la iraţionalitatea credinţei. . . . Chiar şi criticii lui Sam Har
trebui să admită forţa cuprinzătoarei sale analize, ce se întinde
persecuţia catarilor până la alcătuirea cabinetului lui George Bush."

The Ecor

Carte câştigătoare a Premiului PEN/Martha Albrand pentru Non-fic

ISBN: 978-973-111-563-4



Nu este clar dacă misticismul presupune transcenderea tuturor conceptelor. Ceea ce afirm aici este că misticii nu se bazează pe concepte care însoţesc percepţia noastră dualistă despre lume.

„Un atac radical asupra celui mai sacru dintre preceptele liberale: noţiunea de toleranţă... *[Sfârşitul credinţei]* este o chemare eminamente raţională la o secularizare mai radicală a societăţii."

Stephanie Merritt, *The Observer*

„Turul de forţă al lui Harris demonstrează modul în care credinţa – oarbă, surdă, mută şi iraţională – ne ameninţă existenţa. Demascarea iraţionalului bazat pe credinţă, efectuată de autor – de la fanatismul sinucigaşilor cu bombă islamici până la fanatismul secular al lui Noam Chomsky –, este o chemare la dezbatere în această epocă a terorismului. *Sfârşitul credinţei* arată modul în care tirania perfectă a totalitarismului religios şi secular demonizează democraţii imperfecte precum Statele Unite şi Israelul. O lectură obligatorie pentru toţi oamenii raţionali."

Alan Dershowitz, profesor de Drept la

Universitatea Harvard şi autorul cărţii *America on Trial*

„[Harris] scrie cu atâta vervă şi pricepere, încât până şi cititorilor sceptici le va fi greu să lase cartea din mână."

Daniel Blue, *San Francisco Chronicle*

„Avem în sfârşit o carte centrată pe firul care leagă terorismul islamic şi iraţionalitatea credinţei religioase. *Sfârşitul credinţei* va fi o provocare nu doar pentru musulmani, dar şi pentru hinduşi, evrei şi creştini."

Peter Singer, autorul cărţii

The President of Good and Evil: The Ethics of George W. Bush

„Scurtele discuţii [ale lui Harris] despre intuiţie şi despre ideea de „comunitate morală" se numără printre cele mai bune analize pe care le-am citit pe acest subiect."

John Derbyshire, *New York Sun*

„Iată o provocare răsunătoare pentru toţi americanii care recunosc pericolul pe care îl reprezintă pentru democraţia americană alianţa dintre dreapta creştină şi politică şi eşecurile reacţiilor anemice ale credincioşilor liberali. Deşi e posibil să nu fim de acord cu unele dintre afirmaţiile şi argumentele prezentate de Harris, nevoia unui îndemn la trezire adresat liberalilor religioşi este exact lucrul de care avem nevoie."

Joseph C. Hough Jr., preşedinte al

Union Theological Seminary, New York

Sam Harris

SFÂRŞITUL CREDINŢEI

Religie, teroare şi viitorul raţiunii

Traducere din limba engleză de
ALEXANDRU ANGHEL

EDITURA HERALD
Bucureşti

Sam Harris

THE END OF FAITH

RELIGION, TERROR, AND THE FUTURE OF REASON

W. W. Norton & Company, Inc., New York

Coordonatorul colecţiei:

Alexandru Anghel

Redactor:

Ioana Socolescu

DTP:

Diana Şerbănescu

Grafică:

Vadim Cazacu

Cop.I – Hyeronimus Bosch, *Tripticul Haywain* (detaliu),

Muzeul Prado, Madrid.

Lector:

Radu Duma

Mamei mele

Capitolul 1
RAŢIUNEA ÎN EXIL

Tânărul urcă în autobuz când maşina părăseşte staţia. Este îmbrăcat intr-un palton. Sub palton ascunde o bombă. Are buzunarele pline de cuie, bile de rulment şi otravă pentru şobolani.

Autobuzul este aglomerat şi se îndreaptă spre centrul oraşului. Tânărul se aşază lângă o pereche de vârstă mijlocie. Aşteaptă ca autobuzul să ajungă la staţia următoare. Perechea aşezată lângă el pare că vrea să îşi cumpere un frigider nou. Femeia se hotărâse asupra unui model, dar soţul ei este îngrijorat că va fi prea scump. Îi arată un altul în broşura pe care aceasta o ţine deschisă în poală. Începe să se zărească staţia următoare. Uşile autobuzului se deschid. Femeia observă că modelul ales de soţul ei nu încape în spaţiul de sub dulapurile din bucătărie. Ultimele locuri rămase libere sunt ocupate de noi călători şi lumea începe să se aglomereze pe culoar. Autobuzul este acum plin. Tânărul surâde. Apasă un buton şi se distruge pe sine, perechea de lângă el şi alte douăzeci de persoane aflate în autobuz. Cuiele, bilele de rulment şi otrava fac alte victime pe stradă şi în maşinile din jur. Totul a decurs conform planului.

Părinţii tânărului află nu după multă vreme ce s-a întâmplat. Cu toate că sunt îndureraţi de pierderea unui fiu, simt o mândrie extraordinară pentru ce a făcut. Ştiu că el se află în rai şi că a pregătit drumul pentru momentul când îl vor urma. Totodată, acesta şi-a trimis victimele în iad pentru eternitate. Este o dublă victorie. Vecinii consideră fapta acestuia demnă de a fi sărbătorită şi îi onorează pe părinţii tânărului dăruindu-le mâncare şi bani.

Acestea sunt faptele. Este tot ce ştim cu certitudine despre acest tânăr. Putem deduce altceva despre el pornind de la comportamentul său? Era îndrăgit la şcoală? Era bogat sau era sărac? Avea o inteligenţă inferioară sau una superioară? Faptele sale nu ne oferă niciun indiciu. Avea o educaţie universitară? îl aştepta un viitor strălucit ca inginer? Comportamentul său nu răspunde la întrebări de acest fel şi nici la sute de alte întrebări asemănătoare[1]. Atunci de ce este atât de uşor să ghiceşti – ba chiar ai putea să pariezi chiar pe propria viaţă – care este religia tânărului?[2]

O credinţă este o pârghie care, odată acţionată, mişcă aproape tot ce alcătuieşte viaţa unei persoane. Eşti un om de ştiinţă? Un liberal? Un rasist? Acestea nu sunt decât specii de credinţe în

acţiune. Credinţele pe care le ai îţi definesc viziunea asupra lumii, îţi dictează comportamentul, îţi determină răspunsul emoţional faţă de alte fiinţe umane. Dacă ai vreo îndoială, gândeşte-te cât de repede ţi se va schimba experienţa dacă ajungi să crezi una dintre următoarele propoziţii:

1. Ai doar două săptămâni de trăit.
2. Ai câştigat la loterie un premiu de o sută de milioane de dolari.
3. Extraterestrii ţi-au implantat un receptor în craniu şi îţi manipulează gândurile.

Acestea nu sunt decât cuvinte – până când crezi în ele. Din acel moment, devin parte din însăşi funcţionarea minţii tale, determinându-ţi dorinţele, temerile, aşteptările şi propriul comportament ulterior.

Se pare însă că unele dintre cele mai preţuite credinţe pe care le avem despre lume au o problemă: ne pot face, în mod inexorabil, să ne ucidem unii pe ceilalţi. O privire aruncată asupra istoriei sau asupra paginilor oricărui ziar ne demonstrează că ideile care separă un grup de fiinţe umane de un altul, aducându-le împreună doar pentru a se masacra, îşi au în general rădăcinile în religie. Dacă specia noastră va ajunge vreodată să se extermine prin intermediul războiului, asta nu se va întâmpla pentru că a fost scris în stele, ci pentru că a fost scris în cărţile noastre; viitorul nostru este determinat de ceea ce facem în prezent cu termeni precum „Dumnezeu", „paradis" şi „păcat".

Situaţia noastră este următoarea: cea mai mare parte a oamenilor din această lume sunt de părere că Creatorul acestui univers a scris o carte. Din nefericire, avem la îndemână multe cărţi de acest fel, iar fiecare dintre ele are pretenţia că este infailibilă. Oamenii tind să se organizeze în facţiuni pornind mai degrabă de la afirmaţiile incompatibile făcute în aceste cărţi, decât de la limbă, culoarea pielii, locul naşterii sau orice alt criteriu tribal. Fiecare dintre aceste cărţi îşi îndeamnă cititorii să adopte o serie de credinţe şi practici, dintre care unele sunt benigne, iar cele mai multe nu. Toate se află însă într-un acord pervers asupra unui punct de importanţă fundamentală: Dumnezeu nu sprijină „respectul" pentru alte credinţe sau pentru concepţiile necredincioşilor. Deşi toate credinţele au fost atinse într-o circumstanţă sau alta de spiritul ecumenismului, principiul central al fiecărei tradiţii religioase susţine că toate celelalte sunt eronate sau, în cel mai bun caz, periculos de incomplete. Intoleranţa este astfel intrinsecă oricărui crez religios. Din momentul în care o persoană crede – crede *cu adevărat* – că anumite idei pot duce la fericirea veşnică sau la antiteza acesteia,

ea nu poate tolera posibilitatea că aceia la care ţine se pot abate de la calea cea dreaptă din pricina influenţei necredincioşilor. Certitudinea că există o viaţă de apoi este pur şi simplu incompatibilă cu toleranţa în cea de acum.

Observaţiile de acest gen prezintă însă o problemă imediată, pentru că în momentul de faţă, în întreaga noastră cultură este tabu să critici credinţa unei persoane. Liberalii şi conservatorii au atins un consens rar în această privinţă: credinţele religioase depăşesc pur şi simplu orizontul oricărui discurs raţional. Se consideră o dovadă de nechibzuinţă să critici ideile unei persoane despre Dumnezeu, în schimb îi poţi critica fără probleme ideile despre fizică sau istorie. De aceea, de obicei nu se ia în considerare rolul jucat de credinţă în actul unui sinucigaş musulman care se aruncă în aer împreună cu douăzeci de nevinovaţi, pe o stradă din Ierusalim. Motivele sale trebuie să fi fost politice, economice sau complet personale. Oamenii disperaţi ar face lucruri oribile chiar şi fără credinţă. Credinţa însăşi este exonerată întotdeauna şi pretutindeni.

Dar tehnologia are propriul mod de a crea noi imperative morale. Progresele noastre tehnologice în arta războiului au ajuns să transforme diferenţele noastre religioase – şi astfel *credinţele* noastre religioase – într-un lucru antitetic supravieţuirii. Nu mai putem ignora faptul că miliarde dintre semenii noştri cred în metafizica martiriului, în adevărul literal al Apocalipsei sau în oricare altă idee fantastică rumegată vreme de milenii de mintea credincioşilor, pentru că acum semenii noştri sunt înarmaţi cu arme chimice, biologice şi nucleare. Nu încape îndoială că aceste dezvoltări marchează faza terminală a credulităţii noastre. Cuvinte precum „Dumnezeu" şi „Allah" trebuie să urmeze calea lui „Apollo" şi „Baal", altfel ne vor nimici lumea.

Câteva minute petrecute în cimitirul ideilor eronate ne vor sugera că astfel de revoluţii conceptuale sunt posibile. Să luăm în considerare exemplul alchimiei: aceasta a fascinat fiinţele umane vreme de peste un mileniu, dar astăzi cineva care pretinde a fi un alchimist practicant cu greu va fi considerat calificat pentru a deţine o poziţie de responsabilitate în societatea noastră. Religia bazată pe credinţă ar trebui să urmeze aceeaşi cale către perimare.

Care este alternativa la religie aşa cum o cunoaştem? Se dovedeşte că aceasta nu este întrebarea corectă. Chimia nu a fost o „alternativă" la alchimie; a fost un salt complet de la cea mai mare ignoranţă la cunoaşterea reală[3]. Vom descoperi că, la fel ca în cazul alchimiei, faptul de a vorbi despre o „alternativă" la credinţa religioasă înseamnă a nu înţelege cum stau lucrurile.

Desigur, credincioşii sunt distribuiţi pe un continuum destul de clar: unii găsesc consolare şi inspiraţie într-o tradiţie spirituală

specifică, rămânând totodată dedicaţi toleranţei şi diversităţii, în timp ce alţii ar arde Pământul până la cenuşă dacă astfel ar putea nimici o erezie. Cu alte cuvinte, există persoane religioase *moderate* şi *extremiste*, iar diferitele lor pasiuni şi proiecte nu ar trebui confundate. Una dintre temele centrale ale acestei cărţi este totuşi aceea că persoanele religioase moderate sunt la rândul lor purtătoare ale unei dogme teribile: îşi închipuie că drumul spre pace va fi bătătorit când vom învăţa cu toţii să respectăm credinţele nefondate ale celorlalţi. Sper că voi reuşi să demonstrez că acest ideal de toleranţă religioasă – născut din ideea că fiecare fiinţă umană ar trebui să aibă libertatea de a crede ce doreşte despre Dumnezeu – este una dintre principalele forţe care ne împing către abis.

Ne-a luat destul de mult să recunoaştem cât de mult perpetuează credinţa religioasă comportamentul inuman al omului faţă de om. Nu este surprinzător, din moment ce mulţi dintre noi încă sunt de părere că credinţa este o componentă esenţială a vieţii umane. În momentul de faţă, există două mituri care menţin credinţa dincolo de critica raţională şi care par să alimenteze atât extremismul religios, cât şi moderaţia: (1) cei mai mulţi dintre noi cred că oamenii pot obţine lucruri bune din credinţa religioasă (de exemplu, comunităţi puternice, un comportament etic, experienţă spirituală), lucruri care nu pot fi obţinute într-un alt mod; (2) mulţi dintre noi cred, de asemenea, că lucrurile îngrozitoare săvârşite uneori în numele religiei nu sunt produsul *credinţei* în sine, ci al unei laturi inferioare a naturii noastre – al unor forţe precum lăcomia, ura şi frica –, cel mai bun (şi poate chiar singurul) remediu împotriva acestei laturi fiind însăşi credinţa religioasă. Aceste două mituri, luate împreună, par să ne fi imunizat complet în faţa erupţiilor de raţionalitate din discursul public.

Multe persoane religioase moderate par să fi pornit pe înalta cale a pluralismului, afirmând validitatea egală a tuturor credinţelor, dar printr-o astfel de luare de poziţie aceştia încep să nu mai observe afirmaţiile iremediabil sectare ale fiecărei credinţe în parte. Câtă vreme creştinul crede că numai fraţii săi botezaţi vor fi mântuiţi în Ziua Judecăţii, nu are cum să „respecte” credinţele celorlalţi, căci ştie că flăcările iadului au fost alimentate chiar de aceste idei şi că îşi aşteaptă victimele chiar în aceste clipe. Atât musulmanii, cât şi evreii adoptă aceeaşi perspectivă arogantă asupra propriilor demersuri şi au petrecut milenii la rând reiterând cu pasiune erorile altor credinţe. Este inutil să mai spun că toate aceste sisteme rivale de credinţe sunt la fel de bine păzite de dovezile raţionale.

Şi totuşi intelectuali atât de diverşi precum H.G. Wells, Albert Einstein, Carl Jung, Max Planck, Freeman Dyson şi Stephen Jay Gould au afirmat că războiul dintre raţiune şi

credinţă s-a încheiat cu multă vreme în urmă. Potrivit acestei perspective, nu este nevoie să existe o coerenţă a credinţelor pe care le avem despre univers. Poţi fi creştin cu frică de Dumnezeu duminica şi om de ştiinţă începând de luni, fără să ţii cont de bariera ce pare să se fi creat în mintea ta în timp ce dormeai. S-ar părea că şi capra, şi varza şi-au găsit acelaşi loc sub soare. După cum vor ilustra primele capitole ale acestei cărţi, faptul că ne putem permite să gândim în acest fel se întâmplă doar pentru că Biserica a fost înăbuşită politic în Occident. În locuri în care savanţii încă mai pot fi lapidaţi până la moarte pentru că s-au îndoit de adevărul Coranului, ideea lui Gould de „înţelegere frăţească" între credinţă şi raţiune ar fi o mostră de delir[4].

Asta nu înseamnă că cele mai profunde preocupări ale credincioşilor, fie ei moderaţi sau extremişti, sunt triviale sau chiar greşite. Nu încape îndoială că cei mai mulţi dintre noi au nevoi emoţionale şi spirituale care sunt acum satisfăcute – oricât de pieziş s-ar manifesta şi oricât de înfiorător ar fi preţul plătit – de către religiile instituite. Iar acestea sunt nevoi pe care simpla înţelegere – ştiinţifică sau de altă natură – a lumii noastre nu le va suplini niciodată. Există în mod clar o dimensiune sacră a existenţei noastre, şi e foarte posibil ca armonizarea cu aceasta să fie cel mai înalt ţel al vieţii umane. Dar vom descoperi că, pentru a realiza aceste lucruri, nu este nevoie să credem în afirmaţii netestabile, cum ar fi aceea că Isus s-a născut dintr-o fecioară sau că în Coran este conţinut cuvântul lui Dumnezeu.

Mitul „moderaţiei" religioase

Ideea că oricare dintre religiile noastre reprezintă cuvântul infailibil al Singurului şi Adevăratului Dumnezeu necesită, chiar şi pentru simplul fapt de a o întreţine, ignorarea masivă şi enciclopedică a istoriei, mitologiei şi artei, având în vedere că ritualurile, credinţele şi iconografia fiecăreia dintre religiile noastre trădează secole de influenţe reciproce. Oricare le-ar fi originea imaginată, doctrinele religiilor moderne nu sunt mai fundamentate decât cele care, din lipsă de adepţi, au fost aruncate la lada de gunoi a mitologiei cu mii de ani în urmă; întrucât există la fel de multe dovezi pentru a justifica credinţa în existenţa literală a lui Iahve şi a Satanei câte existau pentru a-l menţine pe Zeus urcat pe tronul său de pe munte sau pe Poseidon, în mările pe care le tulbura.

Potrivit unui sondaj Gallup, 35 de procente dintre americani cred că Biblia este cuvântul literal şi infailibil al Creatorului Universului[5]. Alte 48 de procente cred că este cuvântul „inspirat" al lui Dumnezeu, la fel de infailibil, deşi unele pasaje trebuie să fie interpretate în mod simbolic pentru ca adevărul să fie scos la iveală. Mai rămân doar 17 procente dintre noi care nu sunt

înclinaţi să creadă că un Dumnezeu personal, în înţelepciunea sa infinită, s-a deranjat să producă acest text sau că, în plus, a creat Pământul împreună cu cele 250 000 de specii de gândaci care îl populează. Un total de 46 de procente dintre americani au o perspectivă literalistă asupra creaţiei (40 de procente cred că Dumnezeu a ghidat creaţia pe un parcurs de milioane de ani). Ceea ce înseamnă că există 120 de milioane de oameni care situează Big Bangui cu 2 500 de ani *după* perioada în care babilonienii şi sumerienii au învăţat să fermenteze berea. Dacă acceptăm rezultatele sondajelor, aproape 230 de milioane de americani cred că o carte care nu dă dovadă nici de unitate stilistică şi nici de coerenţă internă a fost scrisă de o divinitate omniscientă, omnipotentă şi omniprezentă. Cu siguranţă, un sondaj axat pe hinduşii, musulmanii şi evreii de pe cuprinsul globului va genera rezultate similare, revelându-ne faptul că noi, ca specie, am ajuns să fim aproape cu desăvârşire intoxicaţi de propriile mituri. Cum s-a întâmplat că, în această sferă a vieţii noastre, ne-am convins că propriile credinţe despre lume se pot menţine complet ferite de orice ingerinţă a raţiunii şi a dovezilor?

Având în vedere acest peisaj cognitiv destul de surprinzător, este cu atât mai necesar să decidem ce înseamnă să fii o persoană religioasă „moderată” în secolul al XXI-lea. Moderaţii oricărei credinţe sunt nevoiţi să interpreteze liber (sau pur şi simplu să ignore) multe dintre canoanele adoptate de credinţa lor, dat fiind că îşi doresc să trăiască în lumea modernă. Nu încape îndoială că aici intervine o realitate economică obscură: societăţile tind să fie considerabil mai puţin productive de fiecare dată când un număr mare de persoane încetează să fabrice produse şi se apucă să-şi ucidă clienţii şi creditorii pentru erezie. Primul lucru de observat la moderaţii care se îndepărtează de interpretarea literală a Scripturilor este faptul că inspiraţia acestei atitudini nu vine din Scripturi, ci din dezvoltările culturale care au făcut din ce în ce mai greu de acceptat multe dintre afirmaţiile divine exprimate în textele respective. În America, moderaţia religioasă este întărită şi mai mult de faptul că cei mai mulţi creştini şi evrei nu citesc Biblia în întregime şi astfel nu au idee cu câtă vigoare îşi doreşte Dumnezeul lui Avraam să elimine erezia. O singură privire aruncată asupra Deuteronomului ne arată că Dumnezeu ştie foarte precis ce trebuie să faci dacă fiul sau fiica ta se întoarce de la un curs de yoga susţinând credinţa în Krishna:

> *De te va îndemna în taină fratele tău, fiul tatălui tău, sau fiul mamei tale, sau fiul tău, sau fiica ta, sau femeia de la sânul tău, sau prietenul tău care este pentru tine ca sufletul tău, zicând: Haidem să slujim altor dumnezei, pe care tu şi părinţii tăi nu i-aţi ştiut, dumnezeilor acelor popoare care locuiesc împrejurul tău, aproape sau departe de tine, de la un capăt până la celălalt al pământului, să nu te învoieşti cu*

ei, nici să-i asculţi; să nu-i cruţe ochii tăi, să nu-ţi fie milă de ei, nici să-i ascunzi; ci ucide-i; mâna ta să fie înaintea tuturor asupra lor, ca să-i ucidă, şi apoi să urmeze mâinile a tot poporul. Să-i ucizi cu pietre până la moarte, că au încercat să te abată de la Domnul Dumnezeul tău. (Deut. 13:6-11)

Cu toate că lapidarea copiilor pentru acuzaţia de erezie nu mai este la modă în ţara noastră, nu vei auzi niciun creştin şi niciun evreu moderat susţinând o lectură „simbolică" a vreunui pasaj de acest fel. (De fapt, se pare că într-un pasaj din Deuteronomul 12:32, Dumnezeu însuşi te blochează în mod explicit: „Toate câte vă poruncesc siliţi-vă să le împliniţi şi nici să adaugi şi nici să laşi ceva din ele".) Pasajul citat mai sus este la fel de canonic ca orice alt pasaj din Biblie, iar Sfânta Scriptură nu poate fi împăcată cu lumea modernă decât ignorând astfel de barbarii. Aceasta reprezintă o problemă pentru „moderaţia" religioasă, care nu poate fi susţinută decât printr-o neglijare nerecunoscută a literei legii divine.

Singurul motiv pentru care cineva este „moderat" în prezent, în chestiuni ce ţin de credinţă, este acela că a asimilat unele dintre roadele ultimilor două mii de ani de gândire umană (politică democratică[6], progrese ştiinţifice pe toate fronturile, preocuparea pentru drepturile omului, sfârşitul izolării culturale şi geografice etc.). Porţile prin care se iese din literalismul Scripturilor nu se deschid din *interior.* Moderaţia pe care o vedem la nonfundamentalişti nu este un semn că propria lor credinţă a evoluat, ci este mai degrabă produsul nenumăratelor lovituri de ciocan ale modernităţii, care au pus la îndoială anumite dogme ale credinţei. Iar printre aceste dezvoltări s-a numărat apariţia tendinţei de a valoriza dovezile şi de a ne lăsa convinşi de o afirmaţie în măsura în care aceasta este susţinută de dovezi. Chiar şi cele mai fundamentaliste persoane trăiesc în această privinţă ţinând cont de lumina raţiunii, diferenţa fiind aceea că mintea lor pare să se fi compartimentat pentru a asimila abundenţa de afirmaţii despre adevăr conţinute de propria credinţă. Spune-i unui creştin credincios că soţia îl înşală sau că îngheţata te poate face invizibil şi probabil că îţi va cere să aduci dovezi, aşa cum ar face oricine altcineva, şi se va lăsa convins numai în măsura în care i le vei prezenta. Spune-i însă că textul cuprins în cartea pe care o ţine pe noptieră a fost scris de o divinitate invizibilă, care îl va pedepsi cu focul veşnic dacă nu va accepta toate afirmaţiile sale incredibile despre univers, iar omul nu pare să aibă nevoie de vreo dovadă pentru a le crede.

Moderaţia religioasă este generată de faptul că până şi persoana cea mai puţin educată dintre noi pur şi simplu ştie mai multe despre anumite lucruri decât ştia oricine cu 2 000 de ani în

urmă, iar o mare parte din această cunoaştere este incompatibilă cu Scriptura. Cei mai mulţi dintre noi, auzind câte ceva despre descoperirile medicale din ultima sută de ani, nu mai echivalăm procesul unei boli cu păcatul sau cu posedarea demonică. Având o idee despre distanţele reale dintre obiectele care ne populează universul, majoritatea dintre noi (jumătate dintre noi, de fapt) nu mai credem cu adevărat că toate acestea au fost create în urmă cu 6 000 de ani (cu lumina stelelor îndepărtate aflându-se deja în drum spre Pământ). Astfel de concesii făcute modernităţii nu sugerează câtuşi de puţin existenţa unei compatibilităţi între credinţă şi raţiune sau că tradiţiile noastre religioase sunt deschise în principiu noilor descoperiri; nu ne arată decât că utilitatea ignorării (sau „reinterpretării") anumitor articole de credinţă este acum copleşitoare. Orice persoană transportată cu avionul într-un oraş îndepărtat pentru a se supune unei operaţii pe cord admite, cel puţin tacit, că, din vremea lui Moise până acum, am învăţat câteva ceva despre fizică, geografie, inginerie şi medicină.

Aşadar, aceste texte nu şi-au menţinut nicidecum integritatea odată cu trecerea timpului, ci doar au fost editate în mod eficient prin neglijarea anumitor pasaje. Cea mai mare parte din ce a rămas – „părţile bune" – a fost scutită de această filtrare pentru că încă nu dispunem de o înţelegere cu adevărat modernă a intuiţiilor noastre etice şi a capacităţii noastre de a avea experienţe spirituale. Dacă am fi înţeles mai bine funcţionarea creierului uman, am fi descoperit, fără îndoială, conexiuni între stările noastre de conştiinţă, comportamentul manifestat şi diferitele moduri în care ne folosim atenţia. Ce face ca o persoană să fie mai fericită decât o alta? De ce iubirea duce la fericire mai mult decât ura? De ce preferăm frumuseţea în locul urâţeniei şi ordinea în locul haosului? De ce ne simţim atât de bine când zâmbim şi când râdem, şi de ce aceste experienţe apropie în general oamenii? Este eul o iluzie şi, dacă da, ce implicaţii are acest lucru pentru viaţa omului? Există viaţă după moarte? Acestea sunt întrebări ce pot fi adresate până la urmă unei ştiinţe avansate a minţii. Dacă vom dezvolta vreodată o astfel de ştiinţă, cele mai multe dintre textele noastre religioase le vor fi la fel de folositoare misticilor pe cât de folositoare le sunt acum astronomilor.

Cu toate că moderaţia religioasă poate părea o poziţie destul de rezonabilă pentru a fi susţinută, în lumina lucrurilor pe care le-am aflat (şi nu le-am aflat) despre univers, moderaţia religioasă nu ne oferă nicio protecţie împotriva extremismului şi a violenţei religioase. Din perspectiva celor care vor să urmeze litera Scripturii, persoanele religioase moderate nu sunt altceva decât fundamentalişti rataţi. Cel mai probabil, aceştia vor sfârşi în iad, alături de restul necredincioşilor. Problema pe care moderaţia

religioasă o reprezintă pentru noi toţi este că nu permite o atitudine suficient de critică faţă de literalismul religios. Nu putem spune că fundamentaliştii sunt nebuni, pentru că ei nu fac decât să pună în practică libertatea credinţei; nu putem nici măcar să spunem că se înşală în termeni *religioşi*, deoarece cunoaşterea lor despre Scriptură este inegalabilă. Tot ce putem spune, ca persoane religioase moderate, este că nu ne place preţul personal şi social pe care ni-l cere adoptarea completă a Scripturii.

Moderaţia nu este o nouă formă de credinţă şi nici măcar o nouă specie de exegeză scripturară, ci doar o capitulare în faţa unei serii de interese mult prea umane, care în principiu nu au nimic de-a face cu Dumnezeu. Moderaţia religioasă este produsul cunoaşterii *seculare* şi al *ignoranţei* scripturare, fiind lipsită de acea bună-credinţă, în termeni religioşi, care să o aşeze la acelaşi nivel cu fundamentalismul[7]. Chiar şi textele sunt lipsite de echivoc în această privinţă: sunt perfecte în totalitate. Conform acestora, moderaţia religioasă nu pare să fie altceva decât o dovadă de nesupunere în faţa legii lui Dumnezeu. Prin faptul că nu urmează litera textelor sacre şi totodată tolerează iraţionalitatea celor care fac acest lucru, persoanele religioase moderate trădează credinţa şi raţiunea deopotrivă. Dacă dogmele credinţei nu vor fi puse în discuţie – de exemplu, pretenţia că avem cunoştinţă de existenţa unui Dumnezeu şi că ştim ce doreşte de la noi –, moderaţia religioasă nu va contribui cu nimic la scoaterea noastră din pustie.

Caracterul benign al majorităţii persoanelor religioase moderate nu ne sugerează că credinţa religioasă este mai măreaţă decât o cununie disperată a speranţei cu ignoranţa şi nici nu garantează că nu vom plăti un preţ îngrozitor limitând influenţa raţiunii în relaţiile cu alte fiinţe umane. În măsura în care reprezintă o încercare de păstrare a elementelor din religia ortodoxă care mai pot fi considerate încă utile, moderaţia religioasă întoarce spatele unor abordări mai sofisticate ale spiritualităţii, eticii şi construirii unor comunităţi solide. Adepţii moderaţiei religioase nu par să creadă că avem nevoie de o inovaţie şi de o perspectivă radicale în aceste chestiuni, ci doar de diluarea unei filosofii din epoca fierului. În loc să ne centrăm creativitatea şi raţionalitatea pe probleme ce ţin de etică, de coeziunea socială şi chiar de experienţa spirituală, moderaţii nu ne cer decât să ne relaxăm standardele de adeziune la vechile superstiţii şi tabuuri, pe de altă păstrând parte un sistem de credinţe care a ajuns până la noi de la persoane ale căror vieţi au fost pur şi simplu devastate de propria ignoranţă cu privire la lume. În ce altă sferă a vieţii este considerată acceptabilă o astfel de supunere în faţa tradiţiei? În medicină? În inginerie? Nici măcar politica nu suferă de anacronismul care domină

perspectiva noastră asupra valorilor etice şi asupra experienţei spirituale.

Să presupunem că am putea învia un creştin educat din secolul al XIV-lea. Acesta s-ar dovedi a fi un ignorant desăvârşit, cu excepţia chestiunilor ce ţin de credinţă. Credinţele sale despre geografie, astronomie şi medicină ar face să-i fie ruşine chiar şi unui copil, dar omul respectiv ar cunoaşte mai mult sau mai puţin tot ce se poate şti despre Dumnezeu. Deşi ar putea fi considerat nebun pentru credinţa sa că Pământul se află în centrul cosmosului sau că trepanaţia[8] constituie o practică medicală validă, ideile sale religioase ar fi în continuare ireproşabile. Există două explicaţii posibile pentru acest lucru: fie ne-am desăvârşit înţelegerea religioasă a lumii cu un mileniu în urmă – în timp ce pe toate celelalte fronturi cunoaşterea era încă în stare embrionară –, fie religia, ca simplă păstrătoare a dogmei, reprezintă o sferă de discurs ce nu admite progresul. Vom vedea că există multe lucruri care susţin a doua perspectivă.

Oare credinţele noastre religioase acumulează an de an tot mai multe date ale experienţei umane? Dacă religia este orientată spre o sferă autentică a înţelegerii şi a necesităţii umane, atunci ar trebui să cunoască *progresul;* doctrinele acesteia ar trebui să devină mai folositoare şi nu invers. Ca şi în alte domenii, progresul în religie ar trebui să depindă de cercetarea *prezentă*, nu de simpla reiterare a unor doctrine din trecut. Oricare ar fi adevărul, acesta ar trebui să poată fi *descoperit* şi descris în termeni care să nu reprezinte un afront deschis la adresa tuturor celorlalte lucruri pe care le cunoaştem despre lume. Potrivit acestui standard, întregul proiect al religiei pare perfect înapoiat. Religia nu poate supravieţui schimbărilor care au venit peste noi – schimbări culturale, tehnologice şi chiar etice. Altfel, există puţine motive pentru a crede că putem să-i supravieţuim.

Moderaţii nu vor să ucidă pe nimeni în numele lui Dumnezeu, dar vor să folosim în continuare cuvântul „Dumnezeu” ca şi cum am şti la ce ne referim. Şi nu vor să se spună nimic excesiv de critic la adresa oamenilor care cred *cu adevărat* în Dumnezeul strămoşilor lor, pentru că toleranţa, mai presus de orice altceva, este sacră. A vorbi deschis şi cu sinceritate despre starea lumii noastre – a spune, de pildă, că Biblia şi Coranul conţin un munte de absurdităţi care incită la distrugerea vieţii – este un lucru opus toleranţei, aşa cum este înţeleasă astăzi de către moderaţi. Dar nu ne mai putem permite luxul unei astfel de corectitudini politice. Trebuie să recunoaştem în cele din urmă preţul pe care îl plătim pentru a menţine vie iconografia propriei noastre ignoranţe.

Umbra trecutului

Având în vedere că ne aflăm într-un univers ce pare hotărât să ne distrugă, descoperim fără întârziere – atât ca indivizi, cât şi ca societăţi – că nu ne-ar strica să înţelegem forţele cu care ne confruntăm. Aşa se face că fiecare fiinţă umană ajunge să îşi dorească dobândirea unei cunoaşteri reale a lumii. Acest lucru a reprezentat întotdeauna o problemă specială pentru religie, întrucât fiecare religie predică adevărul unor afirmaţii pentru care nu are dovezi. De fapt, fiecare religie predică adevărul unor propoziţii pentru care nici măcar nu pot fi *concepute* dovezi. De aici vine „saltul" din saltul de credinţă al lui Kierkegaard.

Ce s-ar întâmpla dacă am rămâne brusc fără întreaga cunoaştere pe care o avem despre lume? Să ne imaginăm că populaţia Pământului s-ar trezi mâine-dimineaţă într-o stare de ignoranţă şi confuzie totală. Cărţile şi computerele noastre nu au dispărut, dar nu putem înţelege nimic din conţinutul lor. Nu mai ştim nici cum să ne conducem maşinile şi nici cum să ne spălăm pe dinţi. Ce cunoaştere am vrea să recuperăm mai întâi? Ei bine, ne-am dori să ne familiarizăm cu o metodă de a produce hrană şi de a construi adăposturi. Ne-am dori să reînvăţăm cum să folosim şi să reparăm multe dintre maşinăriile noastre. O prioritate ar fi şi recuperarea limbajului vorbii şi scris, având în vedere că aceste abilităţi sunt necesare pentru redobândirea majorităţii celorlalte abilităţi. În acest proces de recuperare a umanităţii pierdute, când anume va fi important să ştim că Isus s-a născut dintr-o fecioară sau că a înviat? Şi cum vom reînvăţa aceste adevăruri, dacă chiar sunt *adevărate*? Citind Biblia? O plimbare printre rafturile de cărţi ne va pune la dispoziţie perle asemănătoare din Antichitate, precum „faptul" că Isis, zeiţa fertilităţii, poartă o pereche impresionantă de coarne de vită. Citind mai departe, vom descoperi că Thor are un ciocan şi că animalele sacre ale lui Marduk sunt cai, câini şi un dragon cu limba despicată. Pentru cine să optăm în lumea noastră resuscitată – Iahve sau Shiva? Şi când vom dori să reînvăţăm că sexul premarital este un păcat sau că femeia adulteră ar trebui omorâtă cu pietre? Sau că sufletul intră în zigot în momentul concepţiei? Şi ce vom crede despre acele persoane ciudate care încep să proclame că una dintre cărţile noastre se deosebeşte de toate celelalte prin faptul că a fost scrisă de însuşi Creatorul universului?

Există, fără îndoială, adevăruri spirituale pe care ne-am dori să le reînvăţăm – de îndată ce vom fi învăţat să ne hrănim şi să ne îmbrăcăm –, iar acestea sunt adevăruri pe care le-am învăţat în mod imperfect în starea noastră prezentă. Cum este posibil, de pildă, să ne depăşim frica şi izolarea pentru a iubi alte fiinţe umane? Să presupunem pentru moment că acest proces de transformare personală există şi că merită efortul de a cunoaşte ceva despre el; cu alte cuvinte, există o abilitate, o disciplină, o înţelegere conceptuală sau un supliment dietetic care ne permit să

ne transformăm din fiinţe indiferente sau pline de ură sau de frică în fiinţe iubitoare. Dacă aşa ceva ar exista, am vrea cu disperare să aflăm despre ce e vorba. Poate că unele pasaje biblice s-ar dovedi chiar utile în această privinţă, dar nu ar exista un motiv temeinic pentru a relua serii întregi de doctrine netestabile. Cel mai probabil, Biblia şi Coranul îşi vor găsi un loc respectabil alături de *Metamorfozele* lui Ovidiu şi lângă *Cartea egipteană a morţilor*.

Problema este că cea mai mare parte din ceea ce considerăm astăzi sacru nu este sacru decât pentru că în trecut a fost considerat astfel. Desigur, dacă am putea crea lumea din nou, ne-ar fi imposibil să justificăm practica organizării propriei vieţi în jurul unor afirmaţii netestabile provenite din texte vechi, ca să nu mai pomenesc despre justificarea uciderii sau sacrificării în numele acestora. Ce ne împiedică să considerăm acest lucru imposibil *acum*?

Mulţi au observat că, prin faptul că dă un sens vieţii umane, religia ajută la crearea unor comunităţi strânse (cel puţin cele unite sub aceeaşi credinţă). Istoric vorbind, acest lucru este adevărat, iar din acest punct de vedere religia îşi poate asuma meritul atât pentru războaie de cucerire, cât şi pentru zile de sărbătoare şi iubire frăţească. Dar ideologiile religioase tind să aibă efecte periculos de retrograde în lumea *modernă*, o lume deja unită – cel puţin potenţial – de necesităţi economice, politice, epidemiologice şi de mediu. Trecutul nu este sacru pentru că este *trecut* şi avem în urma noastră multe lucruri pe care încercăm să le *menţinem* acolo, în speranţa că nu vom reveni niciodată la ele cu o conştiinţă curată: dreptul divin al regilor, feudalismul, sistemul de caste, sclavia, execuţiile politice, castrarea forţată, vivisecţia, luptele dintre câini şi urşi, duelurile, centurile de castitate, ordaliile, munca infantilă, sacrificiile umane şi animale, lapidarea ereticilor, canibalismul, legile împotriva sodomiei, tabuurile împotriva contracepţiei, experimentele cu radiaţii pe oameni. Lista este aproape interminabilă, iar dacă ar fi extinsă la nesfârşit, proporţia abuzurilor pentru care religia ar putea fi găsită direct răspunzătoare ar rămâne probabil la fel de ridicată. De fapt, aproape toate mârşăviile pomenite mai sus ar putea fi atribuite unei aversiuni faţă de dovezi, unei credinţe necritice într-o dogmă sau alta. Aşadar, ideea potrivit căreia credinţa religioasă este într-un fel o convenţie umană *sacră* – care se distinge atât prin extravaganţa propriilor afirmaţii, cât şi prin insuficienţa propriilor dovezi – se dovedeşte un lucru prea monstruos pentru a fi apreciat în toată gloria sa.

Credinţa religioasă reprezintă o întrebuinţare necorespunzătoare atât de intransigentă a puterii minţilor noastre, încât formează un fel de gaură neagră culturală, cu o graniţă

dincolo de care discursul raţional se dovedeşte imposibil. Cu fiecare nouă generaţie a cărei credinţă îi este decisă şi impusă, suntem incapabili să conştientizăm în ce măsură o bună parte din lumea noastră a fost în mod absolut inutil lăsată pe mâna unui trecut întunecat şi barbar.

Povara paradisului

Lumea noastră se stinge cu rapiditate în urma activităţilor bărbaţilor şi femeilor care sunt în stare să pună în joc viitorul speciei noastre pe baza unor credinţe ce nu ar trebui să supravieţuiască unei educaţii şcolare de nivel elementar. Faptul că atâţia dintre noi încă mor în numele unor vechi mituri este pe cât de tulburător, pe atât de oribil, iar ataşamentul nostru faţă de aceste mituri, fie el moderat sau extrem, ne-a făcut să privim în tăcere evenimentele care ar putea ajunge să ne distrugă. Intr-adevăr, religia este astăzi o sursă de violenţă la fel de puternică precum a fost oricând în trecut. Conflictele recente din Palestina (evrei versus musulmani), Balcani (sârbi ortodocşi versus croaţi catolici; sârbi ortodocşi versus musulmani bosniaci şi albanezi), Irlanda de Nord (protestanţi versus catolici), Kashmir (musulmani versus hinduşi), Sudan (musulmani versus creştini şi animişti), Nigeria (musulmani versus creştini), Etiopia şi Eritreea (musulmani versus creştini), Sri Lanka (budişti singalezi versus hinduşi tamili), Indonezia (musulmani versus creştini timorezi) şi din Caucaz (ruşi ortodocşi versus musulmani ceceni; musulmani azerbaidjeni versus armeni catolici şi ortodocşi) sunt doar câteva cazuri care îmi vin în minte. În aceste locuri, religia a fost cauza *explicită* a milioane de morţi în ultimii zece ani.

Toate aceste evenimente ar trebui considerate de fapt nişte experimente psihologice scăpate de sub control – de altfel, asta şi sunt. Oferă-le oamenilor noţiuni divergente, ireconciliabile şi netestabile despre ce se petrece după moarte şi apoi obligă-i să trăiască împreună având la dispoziţie resurse limitate. Rezultatul este exact ceea ce vedem: un ciclu nesfârşit de crime şi armistiţii. Un adevăr categoric pe care l-am putea extrage din istorie este faptul că o slabă aplecare către dovezi scoate de obicei ce e mai rău din noi. Adăugaţi în această ecuaţie diabolică armele de distrugere în masă şi veţi obţine o reţetă pentru prăbuşirea civilizaţiei.

Ce se poate spune despre rivalitatea nucleară dintre India şi Pakistan, dacă s-ar „respecta” diferitele credinţe religioase ale acestora? Adepţii pluralismului religios nu văd nimic criticabil acolo în afara unei diplomaţii ineficiente a celor două ţări, dar, în realitate, întregul conflict este generat de adoptarea iraţională a propriilor mituri. Peste un milion de persoane au murit în orgia de crime religioase care a însoţit separarea dintre India şi Pakistan. De atunci, cele două ţări au purtat trei războaie oficiale,

au suferit vărsări continue de sânge la frontiera lor comună şi acum sunt dispuse să se extermine reciproc cu arme nucleare, doar pentru că nu se pun de acord asupra unor „fapte” tot atât de fanteziste precum numele renilor lui Moş Crăciun. Iar discursul lor este de aşa natură încât poate să suscite un nivel sinucigaş de entuziasm pentru aceste subiecte *fără* să se facă apel la vreo dovadă. Conflictul lor este teritorial doar la nivel nominal, întrucât revendicările incompatibile ale acestora cu privire la teritoriul Caşmirului sunt o consecinţă directă a diferenţelor religioase. De fapt, singurul motiv pentru care India şi Pakistanul sunt ţări diferite este acela că perspectiva islamică nu poate fi conciliată cu cea hindusă. Din punctul de vedere al islamului, este greu să concepi un lucru care îl scandalizează pe Allah şi care să nu fie săvârşit zi de zi de vreun credincios hindus. „Pământul” pentru care se luptă de fapt aceşti oameni nu se găseşte în lumea aceasta. Când vom realiza oare că seria de concesii pe care le-am făcut credinţei în discursul nostru politic ne-a împiedicat să aducem în discuţie – şi cu atât mai mult să dezrădăcinăm – cel mai prolific izvor de violenţă din toată istoria noastră?

> *Mamele erau înfipte în săbii sub privirile copiilor. Femeile tinere erau dezbrăcate şi violate în toiul zilei şi apoi... li se dădea foc. Unei femei gravide i-au despicat burta, i-au ridicat fătul spre cer în vârful unei săbii şi apoi l-au aruncat într-unul dintre focurile care se vedeau prin tot oraşul.*[9]

Nu este o întâmplare din Evul Mediu şi nici o poveste din Pământul de Mijloc. S-a petrecut în lumea *noastră.* Motivul acestui comportament nu era de ordin economic, nici rasial şi nici politic. Pasajul de mai sus descrie violenţa care a erupt în iarna anului 2002 între hinduşii şi musulmanii din India. Singura diferenţă dintre aceste două grupuri constă în credinţele pe care le au despre Dumnezeu. Peste o mie de persoane au murit în luna în care au avut loc revoltele – aproape jumătate din numărul persoanelor decedate în conflictul israeliano-palestinian, în peste un deceniu. Iar acesta este un număr foarte mic, având în vedere posibilităţile. Un război nuclear între India şi Pakistan pare aproape inevitabil, date fiind credinţele majorităţii indienilor şi pakistanezilor despre viaţa de apoi. Arundhati Roy a spus că preocuparea occidentală pentru această situaţie seamănă cu atitudinea unor imperialişti albi care sunt de părere că „nu poţi lăsa bomba nucleară pe mâna negrilor”.[10] Aceasta este o acuzaţie grotescă. Am putea argumenta că niciun grup de persoane cu arme nucleare nu poate fi de „încredere”, dar faptul de a ignora rolul destabilizator jucat de religie în subcontinent este o dovadă atât de imprudenţă, cât şi de nesinceritate. Nu putem decât să sperăm că forţele secularismului şi ale raţionalităţii vor mai

păstra pentru o vreme rachetele în silozurile lor, până când adevăratele motive ale acestui conflict vor fi abordate.

Deşi nu am intenţia de a acuza în special doctrina islamică, nu încape îndoială că, în acest moment din istorie, islamul reprezintă un pericol deosebit pentru noi toţi, atât musulmani, cât şi nemusulmani. Inutil să mai spun că mulţi musulmani sunt în esenţă raţionali şi toleranţi faţă de alţii. Dar, aşa cum vom vedea, aceste virtuţi moderne nu sunt probabil produsul credinţei lor. În capitolul 4, voi argumenta că, în măsura în care o persoană *respectă* doctrina islamului – adică în măsura în care *crede* în ea –, acea persoană va reprezenta o problemă pentru noi. Într-adevăr, este tot mai evident că obligaţiile generate de doctrina musulmană nu sunt deloc limitate la credinţele musulmanilor „extremişti". Reacţia lumii musulmane la evenimentele din 11 septembrie 2001 nu lasă loc de îndoială cu privire la existenţa, în secolul XXI, a unui număr important de fiinţe umane care cred în posibilitatea martiriului. Noi am răspuns acestui fapt improbabil declarând război „terorismului". Este ca şi cum am declara război „crimei"; este o eroare de categorie care ascunde adevărata cauză a problemelor cu care ne confruntăm. Terorismul nu este o *sursă* a violenţei umane, ci una dintre inflexiunile acesteia. Dacă Osama bin Laden ar fi liderul unei naţiuni, iar Turnurile Gemene ar fi fost dărâmate cu rachete, atrocităţile de la 11 septembrie ar fi fost un act de război. Inutil să mai spun că într-un astfel de caz am fi rezistat tentaţiei de a declara război „războiului".

Pentru a vedea că problema cu care ne confruntăm îşi are rădăcinile în islam şi nu doar în „terorism", trebuie doar să ne întrebăm *de ce* fac teroriştii musulmani ceea ce fac. De ce o persoană atât de evident lipsită de greutăţi personale sau de disfuncţii psihologice precum Osama bin Laden – care nu este nici sărac, nici incult, nici nebun, nici măcar o victimă a agresiunii venite din Occident – s-ar retrage în peşteri pentru a plănui moartea a nenumăraţi bărbaţi, femei şi copii pe care nu i-a întâlnit niciodată? Răspunsul la această întrebare este evident, chiar şi pentru simplul motiv că bin Laden însuşi l-a articulat *ad nauseam.* Răspunsul este că oameni ca bin Laden cred *cu adevărat* în ceea ce afirmă. Ei cred în adevărul literal al Coranului. De ce un grup de 19 bărbaţi educaţi, de clasă mijlocie, renunţă la viaţa din această lume pentru privilegiul de a ucide mii de vecini de-ai noştri? Fiindcă aveau credinţa că, procedând astfel, vor merge direct în paradis. Sunt rare cazurile în care poţi explica purtarea fiinţelor umane într-un mod atât de complet şi de satisfăcător. De ce suntem atât de reticenţi faţă de acceptarea acestei explicaţii?

După cum am văzut, există un lucru pe care în general cei mai mulţi americani şi occidentali îl împărtăşesc cu Osama bin Laden, cu cei 19 terorişti şi cu o mare parte din lumea

musulmană. Preţuim la rândul nostru ideea că anumite propoziţii fanteziste pot fi crezute fără dovezi. Astfel de acte eroice de credulitate sunt considerate acceptabile, răscumpărătoare şi chiar *necesare.* Aceasta este o problemă mult mai profundă şi mai tulburătoare decât cea a antraxului trimis prin poştă. Concesiile pe care le-am făcut credinţei religioase, ideii că o credinţă poate fi sanctificată prin altceva decât prin *dovezi*, ne-au făcut să fim incapabili de a indica, şi cu atât mai puţin de a comenta, una dintre cele mai des întâlnite cauze ale conflictelor din lumea noastră.

Extremismul musulman

Este important să specificăm măsura în care „extremiştii" musulmani sunt de fapt extremi. Sunt extremi în *credinţa* lor. Sunt extremi în devoţiunea lor faţă de litera Coranului şi a *hadith*-ului (literatura care relatează spusele şi faptele Profetului), iar acest lucru îi face să fie extremi până într-atât încât ajung să creadă că modernitatea şi cultura seculară sunt incompatibile cu sănătatea morală şi spirituală. Extremiştii musulmani sunt siguri că influenţele culturii occidentale le îndepărtează soţiile şi copiii de Dumnezeu. Aceştia sunt, de asemenea, de părere că necredinţa noastră este un păcat atât de grav, încât merită să fie pedepsit cu moartea de fiecare dată când devine un obstacol în calea răspândirii islamului.

Acest amalgam de pasiuni nu poate fi nicicum redus la „ură". Cei mai mulţi musulmani extremişti nu au fost niciodată în America, nici măcar nu au cunoscut un american şi au parte de mult mai puţine neplăceri provocate de imperialismul occidental decât se întâmplă de obicei în restul lumii[11]. Aceştia par să sufere cel mai mult de teama contaminării. După cum s-a observat în nenumărate rânduri, aceştia sunt mistuiţi totodată de un sentiment de „umilinţă" – umilinţă provocată de vederea faptului că un popor de necredincioşi şi de iubitori de păcat devine stăpân peste tot ce atinge, timp în care civilizaţia lor se scufundă. Este un sentiment provocat, de asemenea, de propria lor credinţă. Musulmanii nu simt pur şi simplu indignarea săracilor lipsiţi de cele trebuincioase vieţii, ei simt indignarea unui popor ales care a fost subjugat de către barbari. Osama bin Laden nu duce lipsă de nimic. Ce vrea atunci? Nu a cerut o distribuire egală a bogăţiei planetei. Chiar şi cererea lui pentru un stat palestinian pare să fie un efect secundar, izvorând atât din antisemitismul său, cât şi din solidaritate faţă de palestinieni (antisemitism şi solidaritate care sunt, de asemenea, produsul credinţei sale). Cel mai mult pare să îl deranjeze prezenţa necredincioşilor (trupe americane şi evrei) pe pământul sfânt musulman şi ceea ce îşi închipuie că sunt ambiţiile teritoriale ale sioniştilor. Acestea sunt proteste pur

teologice. Ar fi mult mai bine pentru toţi dacă s-ar mulţumi să ne urască.

Desigur, ura este o emoţie eminamente umană şi este evident că mulţi extremişti musulmani o nutresc. Dar aici credinţa rămâne în continuare mama urii, aşa cum se întâmplă oriunde oamenii îşi definesc identitatea morală în termeni religioşi. Singura diferenţă frapantă dintre musulmani şi nemusulmani este aceea că ultimii nu şi-au afirmat credinţa în Allah şi în profetul său, Mohamed. Islamul este o religie misionară: probabil că lumea musulmană militantă nu are la bază o doctrină rasistă sau naţionalistă care să o anime. Desigur, musulmanii pot fi atât rasişti, cât şi naţionalişti, dar pare un lucru aproape cert că dacă Occidentul ar suferi o convertire masivă la islam – respingând orice interes evreiesc pentru Pământul Sfânt –, fundamentul „urii" musulmane pur şi simplu ar dispărea[12].

Majoritatea musulmanilor care comit atrocităţi îşi afirmă explicit dorinţa de a ajunge în paradis. Un palestinian care nu a reuşit să-şi ducă la capăt planul de a fi o bombă umană a spus că a fost „împins" să atace israeliţi de „iubirea pentru martiriu", apoi a adăugat: „Nu voiam să mă răzbun pentru nimic, ci doar să fiu martir". Domnul Zaydan, martirul ratat, a admis că evreii care îl ţineau închis erau „mai destoinici decât foarte mulţi arabi". Cât despre suferinţa pe care moartea sa ar fi adus-o familiei sale, i-a amintit celui care îl intervieva că un martir poate alege 70 de persoane care să i se alăture în paradis. S-ar fi asigurat că avea să fie însoţit de întreaga sa familie[13].

După cum am spus, credincioşii tind să argumenteze că astfel de violenţe nu sunt inspirate de credinţă, ci de o latură inferioară a naturii umane. Dar este evident că oamenii obişnuiţi nu sunt împinşi să ardă de vii bătrâni savanţi pentru că au blasfemiat Coranul[14] sau să celebreze moartea propriilor copii, dacă nu ar crede unele lucruri improbabile despre natura universului. Întrucât majoritatea religiilor nu oferă un mecanism valid prin care credinţele de bază ale acestora să poată fi testate şi revizuite, fiecare nouă generaţie de credincioşi este condamnată să moştenească superstiţiile şi urile tribale ale generaţiilor anterioare. Dacă ne propunem să vorbim despre o anumită latură inferioară a naturii umane, ar trebui să introducem printre primele subiecte de discuţie dispoziţia noastră de a trăi, de a ucide şi de a muri în numele unor afirmaţii pentru care nu avem nicio dovadă.

Mulţi dintre liderii occidentali vor spune că nu există o legătură directă între credinţa musulmană şi „terorism". Însă este clar că musulmanii urăsc Occidentul în termenii dictaţi de credinţa lor şi că însuşi Coranul le porunceşte să simtă o astfel de ură. Musulmanii „moderaţi" spun în repetate rânduri că în Coran

nu se găseşte nicio poruncă de acest gen şi că islamul este o „religie a păcii”. Este însă suficient să citim Coranul pentru a vedea că nu este adevărat:

O, Profetule! Luptă împotriva necredincioşilor şi făţarnicilor şi fii aspru cu ei! Gheena va fi sălaşul lor şi ce sfârşit trist vor avea ei! (Cor. 9:73)

O, voi cei care credeţi! Luptaţi împotriva necredincioşilor de lângă voi! Ei să găsească în voi asprime! Şi să ştiţi că Allah este alături de cei care au frică! (Cor. 9:123)[15]

Musulmanii religioşi nu pot simt doar dispreţ faţă de o cultură care, din moment ce este seculară, reprezintă o cultură de necredincioşi, şi, în măsura în care este religioasă, reprezintă produsul unei revelaţii parţiale (cea creştină şi cea iudaică), inferioară celei islamice. Faptul că Occidentul se bucură în prezent de mult mai multă bogăţie şi putere temporală decât orice naţiune islamică este considerat de credincioşii musulmani o perversitate diabolică, iar această situaţie va fi întotdeauna o invitaţie deschisă pentru jihad. În măsura în care cineva este musulman – adică în măsura în care crede că islamul constituie singura cale valabilă către Dumnezeu şi că aceasta este exprimată de Coran într-un mod perfect –, va simţi mereu dispreţ faţă de orice bărbat sau femeie care se îndoieşte de adevărul credinţelor sale. În plus, va simţi că fericirea eternă a copiilor săi este pusă în pericol de simpla existenţă în lume a unor asemenea necredincioşi.

Dacă s-ar întâmpla ca astfel de oameni să stabilească politicile sub care el şi copiii săi trebuie să trăiască, probabil că potenţialul pentru violenţă impus de către credinţele sale nu se va disipa. Acesta este motivul pentru care avantajele economice şi educaţia, de unele singure, nu reprezintă un remediu suficient pentru cauzele violenţei religioase. Nu încape îndoială că există mulţi fundamentalişti de clasă mijlocie şi cu studii superioare care sunt dispuşi să ucidă şi să moară pentru Dumnezeu. Aşa cum au observat Samuel Huntington[16] şi alţii, fundamentalismul religios din ţările aflate în dezvoltare nu este, în principal, o mişcare a oamenilor săraci şi lipsiţi de educaţie.

Pentru a constata rolul jucat de credinţă în propagarea violenţei musulmane, nu trebuie decât să ne întrebăm de ce există atât de mulţi musulmani dispuşi să se transforme în bombe umane. Răspunsul: întrucât Coranul transformă această activitate într-o oportunitate de carieră. Nimic din istoria colonialismului occidental nu explică acest comportament (deşi putem admite că această istorie conţine multe lucruri de care ar trebui să ne căim). Eliminaţi din ecuaţie credinţa musulmană în martiriu şi în jihad şi faptele sinucigaşilor cu bombă devin complet de neînţeles; la fel

şi manifestările de bucurie publică ce urmează invariabil morţii acestora; introduceţi în ecuaţie aceste credinţe şi vom ajunge să ne minunăm că sinuciderile cu bombă nu sunt mai răspândite. Toţi cei care susţin că doctrinele islamului nu au „nimic de-a face cu terorismul" – iar mass-media este plină de apărători ai islamului care fac această afirmaţie – nu fac altceva decât să se joace cu vorbele.

> *Nu sunt egali drept-credincioşii care rămân în casele lor – afară de cei care au un beteşug – cu cei care luptă pe calea lui Allah, cu bunurile şi cu sufletele lor. Allah vine cu mai mult har asupra celor care luptă cu bunurile şi cu sufletele lor decât asupra celor care rămân în casele lor. Tuturor le-a făgăduit Allah cea mai bună răsplată, însă Allah vine cu mai mult har asupra celor care luptă... Şi cel ce iese din casa sa, ca să purceadă către Allah şi Trimisul Său, şi apoi îl va ajunge moartea, răsplata lui se află la Allah... căci necredincioşii vă sunt duşmani înveteraţi. (Coran 4:95-101)*

Manipularea articolelor de credinţă produce de obicei afirmaţii de acest tip: „Islamul este o religie a păcii. Până la urmă, cuvântul «islam» înseamnă «pace». Iar Coranul interzice sinuciderea. Prin urmare, nu există niciun fundament scripturar pentru acţiunile acestor terorişti". La o astfel de prestidigitaţie de limbaj am putea adăuga că expresia „bombă murdară" nu apare nicăieri în textul coranic. Sigur, Coranul pare să spună ceva ce poate fi interpretat ca o interzicere a sinuciderii – „Şi nu vă nimiciţi pe voi înşivă!" (4:29) –, dar lasă lacune suficient de mari încât şi un Boeing 767 ar putea trece prin ele:

> *Să lupte pentru calea lui Dumnezeu cei care îşi vând Viaţa de Acum pe Viaţa de Apoi! Celui care luptă pentru calea lui Dumnezeu, fie că va fi ucis, fie că va fi biruitor, îi vom da o mare răsplată... Credincioşii luptă pentru calea lui Dumnezeu, tăgăduitorii luptă pentru calea diavolului. Luptaţi vă cu prietenii diavolului... Spune le: „Puţină este bucuria Vieţii de Acum, Viaţa de Apoi este mai bună pentru cel care se teme de Dumnezeu". (Coran 4:74-77)*

Când invitaţiile anterioare la martiriu sunt examinate în lumina faptului că islamul nu face deosebire între autoritatea civilă şi cea religioasă[17], ies la iveală două terori ale literalismului coranic: la nivel statal, faptul că aspiraţia musulmană la dominaţia mondială este susţinută în mod explicit de către Allah, iar la nivel individual, faptul că metafizica martiriului furnizează un motiv raţional pentru sacrificiul de sine. După cum observă Bernard Lewis, încă din vremea Profetului islamul a fost „asociat în mintea şi memoria musulmanilor cu exercitarea puterii politice şi militare"[18]. Metafizica islamului este foarte puţin promiţătoare

în ceea ce priveşte toleranţa şi diversitatea religioasă, fiindcă martiriul reprezintă singurul mod în care un musulman poate evita durerosul litigiu ce ne aşteaptă pe toţi în Ziua Judecăţii, şi astfel ajunge direct în paradis. În loc să petreacă secole întregi putrezind în pământ, în speranţa că va fi înviat şi apoi interogat de îngeri furioşi, martirul este imediat transportat în Grădina lui Allah, unde îl aşteaptă un grup de fecioare cu „ochi negri".

Când se consideră că texte precum Coranul sau Biblia nu pot fi altceva decât transcrieri literale ale cuvântului lui Dumnezeu, acestea trebuie să fie apreciate şi criticate în funcţie de orice interpretare *posibilă* la care pot fi supuse, ţinând cont de accentele şi aluziile diferite pe care aceste texte le pot genera în lumea religioasă. Problema nu este că unii musulmani trec cu vederea cele câteva trimiteri la neagresiune care se întâlnesc în Coran şi că acest lucru îi împinge să le facă lucruri îngrozitoare necredincioşilor inocenţi; problema este că majoritatea musulmanilor cred că în Coran se află *cuvântul literal al lui Dumnezeu.*

Modul de a corecta viziunea asupra lumii avută de Osama bin Laden nu constă în semnalarea unicului verset din Coran care condamnă sinuciderea, întrucât această afirmaţie ambiguă este situată într-un mediu compus din multe alte pasaje care nu pot fi interpretate decât ca îndemnuri directe la război împotriva „prietenilor diavolului". Răspunsul adecvat pentru „bin Ladenii" lumii este acela de a citi aceste texte cerând religiei aceleaşi dovezi probatorii care se cer în orice alt domeniu. Dacă nu vom putea găsi calea care să ne ducă la o epocă în care cei mai mulţi dintre noi vor fi dispuşi cel puţin să admită că *nu suntem siguri* dacă Dumnezeu a scris sau nu unele dintre aceste cărţi, nu ne va rămâne decât să numărăm zilele până la Armaghedon, întrucât Dumnezeu ne-a dat mult mai multe motive să ne ucidem între noi decât să întoarcem celălalt obraz.

Trăim într-o epocă în care majoritatea oamenilor cred că simple cuvinte precum „Isus", „Allah" sau „Ram" pot face diferenţa între chinurile veşnice şi fericirea nesfârşită. Având în vedere ce se află în joc, nu este surprinzător că uneori mulţi dintre noi consideră necesar să ucidă alte fiinţe umane pentru că au folosit cuvintele magice nepotrivite sau pe cele potrivite, din motive nepotrivite. Cum putem presupune că ştim adevărata alcătuire a universului? Pentru că aşa spun scrierile noastre sfinte. Cum ştim că scrierile noastre sfinte sunt ferite de orice eroare? Pentru că scrierile însele afirmă acest lucru. Găurile negre epistemologice de acest fel sunt cele care absorb lumina din lumea noastră.

Desigur, cărţile noastre religioase au multe elemente pline de înţelepciune, consolare şi frumuseţe. Dar cuvinte pline de înţelepciune, consolare şi frumuseţe pot fi întâlnite şi în paginile

lui Shakespeare, Virgiliu şi Homer, şi nimeni nu a ucis vreodată mii de necunoscuţi inspirându-se de din ele. Credinţa că anumite cărţi au fost scrise de Dumnezeu (care, din motive greu de bănuit, i-a permis lui Shakespeare să fie un scriitor mult mai bun decât el) ne răpeşte capacitatea de a pune în discuţie cea mai puternică sursă a conflictului uman din toate timpurile[19]. Cum se întâmplă că absurditatea acestei idei nu ne lasă cu gura căscată în fiecare oră? Cel mai probabil, nu am fi considerat niciodată că atât de mulţi oameni ar putea să creadă astfel de lucruri, dacă respectivii nu ar fi crezut *cu adevărat* în ele. Să ne imaginăm o lume în care generaţii întregi de fiinţe umane cred că anumite *filme* au fost făcute de Dumnezeu sau că anumite programe de calculator au fost concepute de acesta. Imaginaţi-vă un viitor în care milioane dintre urmaşii noştri se omoară între ei în urma unor interpretări diferite ale *Războiului stelelor* sau ale sistemului de operare Windows 98. Ar putea exista ceva – *orice altceva* – mai ridicol? Şi cu toate acestea, nu ar fi o lume mai ridicolă decât cea în care trăim acum.

Moartea: izvor de iluzii

Trăim într-o lume în care toate lucrurile, bune şi rele, ajung să fie distruse prin schimbare. Este ca şi cum lumea ne-ar susţine doar pentru a ne devora după plac. Există părinţi care îşi pierd copiii şi copii care îşi pierd părinţii. Există soţi şi soţii care se separă într-o clipă pentru a nu se mai vedea vreodată, prieteni care se despart în grabă, fără să ştie că va fi pentru ultima oară. Această viaţă, văzută în linii mari, nu pare să fie altceva decât un spectacol al pierderii.

Dar se pare că există un remediu pentru acest lucru. Dacă ne trăim viaţa corect – nu neapărat în mod etic, ci în cadrul anumitor credinţe vechi şi anumitor comportamente stereotipe –, vom obţine tot ce ne dorim *după* ce murim. Când corpul cedează până la urmă, ne dezbărăm de învelişul nostru carnal şi călătorim către un tărâm unde ne reunim cu toţi cei pe care i-am iubit în timpul vieţii. Desigur, oamenii excesiv de raţionali şi alte gloate nu vor avea acces în acest loc fericit, de care vor fi liberi să se bucure în veşnicie cei care îşi vor suspenda necredinţa în timpul vieţii.

Trăim într-o lume plină de surprize inimaginabile – de la fuziunea energiei care aprinde Soarele până la consecinţele genetice şi evolutive ale dansului eonic al acestei lumini pe Pământ – şi totuşi, paradisul satisface toate preocupările noastre superficiale cu fidelitatea unei croaziere în Caraibe. Acest lucru se dovedeşte minunat de ciudat. Dacă nu am fi fost mai bine informaţi, am fi avut impresia că omul, în teama sa de a nu pierde tot ce iubeşte, a creat raiul, împreună cu păzitorul acestuia, Dumnezeu, după chipul şi asemănarea sa.

Imaginează-ţi că faci o vizită la medic pentru un control de rutină şi primeşti o veste îngrozitoare: ai contractat un virus care ucide toate persoanele pe care le infectează. Virusul suferă mutaţii atât de des, încât se dovedeşte complet impredictibil. Poate rămâne latent mai mulţi ani, chiar decenii, sau te poate ucide într-o oră. Este un virus ce poate provoca infarct, nenumărate forme de cancer, demenţă şi poate duce chiar la sinucidere; de fapt, stadiile terminale ale acestuia nu par să aibă vreo limită. În plus, nu există strategii preventive: nici diete, nici diferite regimuri, nici ţintuirea la pat. Vei muri chiar dacă îţi vei dedica viaţa pentru a opri progresul acestui virus, fiindcă nu se cunoaşte niciun remediu, iar corpul tău a început să se degradeze.

Desigur, cei mai mulţi oameni o vor considera o veste îngrozitoare, dar să fie oare o *veste* cu adevărat? Nu este însăşi inevitabilitatea morţii un astfel de pronostic? Nu are viaţa însăşi caracteristicile acestui virus ipotetic?

Ai putea muri în orice clipă. Ai putea să nu apuci nici măcar sfârşitul acestui paragraf. Ba mai mult, vei muri *cu certitudine* într-un moment din viitor. Dacă faptul de a fi pregătit pentru moarte înseamnă a şti când şi unde va veni aceasta, există mari şanse să nu fii niciodată pregătit. Nu numai că eşti destinat să mori şi să părăseşti această lume, ci eşti sortit să o părăseşti într-un mod atât de precipitat, încât tot ce are sens acum pentru tine – relaţiile tale, planurile tale de viitor, hobby-urile tale, posesiunile tale – va părea să fi fost complet iluzoriu. Deşi toate aceste lucruri, atunci când sunt proiectate într-un viitor indefinit, par să fie achiziţii importante, moartea dovedeşte contrariul. Când o mână nevăzută îţi curmă viaţa, vei rămâne în cele din urmă fără nimic.

Şi de parcă acest lucru nu ar fi fost suficient de insultător, cei mai mulţi dintre noi suferim între timp disconfortul tăcut – dacă nu chiar nefericirea conştientă – al propriei nevroze. Ne iubim familia şi prietenii, suntem îngroziţi de ideea pierderii lor, şi totuşi nu suntem liberi *pur şi simplu* să-i iubim câtă vreme vieţile noastre scurte coincid. La urma urmei, trebuie să ne îngrijorăm pentru *noi înşine.* După cum Freud şi descendenţii săi nu au obosit niciodată să spună, fiecare dintre noi este sfâşiat de necesităţi contradictorii: să ne contopim cu lumea şi să dispărem sau să ne retragem în citadela propriei izolări aparente. Când este dus la extrem, oricare dintre aceste două impulsuri pare să ne condamne la nefericire. Suntem îngroziţi de propria insignifianţă şi o mare parte din ce facem cu viaţa noastră este o încercare evidentă de a ţine la distanţă această teamă. Deşi nu încercăm să ne gândim la acest aspect, aproape singurul lucru de care suntem siguri în viaţă este faptul că într-o bună zi vom muri şi vom lăsa în urmă tot ce iubim; şi totuşi, în mod paradoxal, ne este aproape

imposibil să credem că se va ajunge până acolo. Ne îndoim de singurul lucru care nu este deloc supus îndoielii.

Ceea ce credem că se petrece după moarte dictează o mare parte din ceea ce credem despre viaţă, acesta fiind motivul pentru care religiile bazate pe credinţă le sunt de mare ajutor celor care cad sub influenţa lor; se presupune că religiile bazate pe credinţă umplu spaţiile goale din cunoaşterea pe care o avem despre lumea de dincolo, îndată ce este crezută, o singură propoziţie – *nu vei muri* – determină o atitudine faţă de viaţă altfel de neconceput.

Imaginează-ţi cum te-ai simţi dacă singurul tău copil ar muri brusc de pneumonie. Reacţia pe care o ai faţă de această tragedie va fi în mare parte influenţată de ceea ce crezi că se petrece cu fiinţele umane după ce mor. Fără îndoială, ar fi consolator să crezi că: „A fost îngeraşul lui Dumnezeu şi Dumnezeu l-a luat înapoi mai repede fiindcă voia să îl ţină aproape de Isus. Ne va aştepta când ne vom duce în ceruri”. Dacă eşti un adept al ştiinţei creştine, care respinge orice intervenţie medicală, poate chiar ai colaborat cu Dumnezeu refuzând să-i dai copilului tău antibiotice.

Sau gândeşte-te cum te-ai simţi dacă ai afla că a izbucnit un război nuclear între Israel şi vecinii acestuia, pentru posesia Muntelui Templului. Dacă ai fi un creştin milenarist, vei considera fără îndoială că este vorba despre un semn al revenirii iminente a lui Cristos pe pământ. Aceasta s-ar dovedi o veste bună, oricât de mare ar fi numărul morţilor. Nu încape îndoială că perspectiva pe care o avem asupra vieţii de dincolo are consecinţe directe asupra modului nostru de a vedea lumea.

Desigur, moderaţia religioasă constă în a nu fi foarte sigur despre ce se petrece după moarte. Aceasta este o atitudine raţională, dată fiind insuficienţa dovezilor în această privinţă. Dar moderaţia religioasă continuă să se ferească de a critica certitudinea iraţională (şi periculoasă) a altora. Din cauza tăcerii noastre cu privire la aceste chestiuni, trăim într-o ţară în care o persoană nu poate accede la preşedinţie dacă se îndoieşte în mod deschis cu privire la existenţa raiului şi iadului. Acest lucru este cu adevărat remarcabil, dat fiind că nu există niciun alt corp de „cunoaştere” pe care să îl cerem liderilor noştri politici. Chiar şi o coafeză trebuie să treacă un examen dacă vrea să-şi exercite meseria în Statele Unite, însă celor cărora li se acordă puterea de a declara război şi de a dirija politica naţională, celor ale căror decizii afectează viaţa umană vreme de generaţii nu li se cere nimic special înainte de a se apuca de treabă. Ei nu trebuie să fie genii politice, economişti şi nici măcar avocaţi; nu trebuie să fi studiat relaţii internaţionale, istorie militară, managementul resurselor, inginerie civilă sau orice alt domeniu al cunoaşterii care ar putea fi necesar în vederea guvernării unei superputeri

moderne; ei trebuie să fie doar strângători de fonduri experţi, să ştie să se comporte la televizor şi să fie indulgenţi cu anumite *mituri.* La următoarele alegeri prezidenţiale, este aproape cert că un actor care poate cita din Biblie ar învinge un inginer aeronautic care nu poate face aşa ceva. Există vreun indiciu mai clar că permitem iraţionalului şi credinţei în lumea de dincolo să ne guverneze vieţile şi societatea?

Influenţa religiei bazate pe credinţă ar fi de neconceput fără moarte. Este clar că pentru noi ideea morţii este intolerabilă, iar credinţa nu este decât umbra proiectată de speranţa noastră într-o viaţă mai bună, dincolo de mormânt.

Lumea de dincolo de raţiune

După cum vom vedea în ultimul capitol al acestei cărţi, este aproape cert că anumite aspecte ale experienţei umane pot fi descrise în mod corect ca fiind „spirituale" sau „mistice", experienţe încărcate de sens, dezinteresate şi pline de emoţie exacerbată, care depăşesc identitatea limitată a „sinelui" şi înţelegerea noastră despre minte şi creier. Însă nimic din aceste experienţe nu justifică vreo afirmaţie arogantă şi exclusivistă cu privire la sanctitatea unică a unui text. Nu există niciun motiv pentru care capacitatea noastră de supravieţuire emoţională şi spirituală nu poate evolua odată cu tehnologia, cu politica şi cu restul culturii. De fapt, *trebuie* să evolueze, dacă vrem să avem un viitor.

Baza spiritualităţii noastre este cu certitudine furnizată de faptul că sfera experienţei umane depăşeşte cu mult limitele curente ale subiectivităţii noastre. Evident, există experienţe care ne pot transforma complet viziunea despre lume. Toate tradiţiile spirituale se sprijină pe convingerea că modul în care ne folosim atenţia de la o clipă la alta determină în mare măsură calitatea vieţii noastre. Multe dintre rezultatele practicii spirituale sunt cu adevărat dezirabile şi ne suntem datori nouă înşine să le căutăm. Este important de notat că aceste schimbări nu sunt numai emoţionale, dar şi cognitive şi conceptuale. Aşa cum putem face progrese în domenii precum matematica sau biologia, tot aşa putem face progrese în înţelegerea naturii propriei noastre subiectivităţi. Există o multitudine de tehnici, de la meditaţie până la consumul de droguri psihedelice, care confirmă amploarea şi plasticitatea experienţei umane.

Vreme de milenii, contemplativii au ştiut că oamenii obişnuiţi se pot lipsi de sentimentul pe care îl numesc „eu" şi că astfel se pot debarasa de senzaţia separării de restul universului. Acest fenomen, care a fost descris de practicanţii multor tradiţii spirituale, este susţinut de o mare cantitate de dovezi neuroştiinţifice, filosofice şi introspective. Aceste experienţe sunt

„spirituale” sau „mistice” – în lipsa unor cuvinte mai bune – datorită faptului că sunt relativ rare (netrebuind să fie astfel), însemnate (deoarece pot descoperi fapte autentice despre lume) şi transformatoare la nivel personal. Ele dezvăluie, de asemenea, o conexiune mult mai adâncă între noi şi restul universului decât ne sugerează limitele obişnuite ale subiectivităţii noastre.

Nu încape îndoială că merită să căutăm experienţe de acest tip, tot aşa cum nu încape îndoială că ideile religioase populare care s-au dezvoltat în jurul lor, mai ales în Occident, sunt la fel de periculoase pe cât sunt de incredibile. O abordare cu adevărat raţională a acestei dimensiuni a vieţii noastre ne-ar permite să explorăm cu mintea deschisă înălţimile propriei subiectivităţi, debarasându-ne totodată de provincialismul şi dogmatismul tradiţiilor noastre religioase în favoarea unei cercetări mai riguroase şi mai libere.

Pare să existe, de asemenea, un corp de date care atestă realitatea fenomenelor metapsihice, o mare parte dintre care mare parte au fost ignorate de ştiinţa instituită[20]. Regula potrivit căreia „afirmaţiile extraordinare necesită dovezi extraordinare” rămâne un ghid raţional în aceste domenii, ceea ce nu înseamnă că universul nu este cu mult mai neobişnuit decât presupun cei mai mulţi dintre noi. Este important să ne dăm seama că un scepticism ştiinţific sănătos este compatibil cu o minte fundamental deschisă.

Afirmaţiile misticilor sunt interesante din punct de vedere neurologic. Nicio fiinţă umană nu a avut vreodată experienţa unei lumi obiective, nici măcar a unei *lumi.* *Î*n acest moment, ai o experienţă vizionară. Lumea pe care o vezi şi o auzi nu este decât o modificare a conştiinţei tale, a cărei stare fizică rămâne un mister. Sistemul tău nervos distribuie zgomotul nediferenţiat al universului în canale separate: vedere, sunet, miros, gust şi atingere, precum şi alte simţuri mai puţin celebre: propriocepţie, chinestezie, interocepţie şi chiar ecolocaţie[21]. Imaginile şi sunetele pe care le experimentezi acum sunt asemenea unor spectre luminoase diferite proiectate de prisma creierului. Într-adevăr, suntem făcuţi din plămada visurilor. Practic, atât creierul nostru treaz, cât şi cel adormit sunt angajate în aceeaşi activitate; însă atunci când visăm, creierul nostru este mai puţin constrâns de informaţii senzoriale sau de instrumentele de verificare a realităţii ce par să fie situate undeva în lobii noştri frontali. Nu spun prin asta că experienţa senzorială nu ne oferă informaţii despre realitate în general, ci doar că la nivelul experienţei nu putem fi conştienţi de nimic care să nu fi fost mai întâi structurat, editat sau amplificat de către sistemul nervos. Cu toate că acest lucru generează unele probleme filosofice în privinţa fundamentelor cunoaşterii noastre, oferă totodată o oportunitate

remarcabilă de transformare deliberată a caracterului propriei experienţe.

Pentru fiecare neuron care primeşte informaţie din exterior există între zece şi o sută de alţi neuroni care nu primesc. Prin urmare, creierul vorbeşte în mare parte cu sine şi nicio informaţie venită din lume (cu excepţia celei olfactive) nu se deplasează direct de la receptorul senzorial la cortex, unde par să fie sechestrate conţinuturile conştiinţei. În circuit există totdeauna una sau două întreruperi – *sinapse* – care furnizează neuronilor în discuţie oportunitatea de a integra informaţia primită sau provenită din alte regiuni ale creierului. Acest tip de integrare/contaminare a semnalului explică de ce anumite droguri, stări emoţionale sau chiar revelaţii conceptuale pot modifica în mod radical caracterul experienţei pe care o avem. Creierul tău este acordat pentru a furniza viziunea despre lume pe care o percepi în această clipă. În inima majorităţii tradiţiilor spirituale se ascunde afirmaţia complet validă potrivit căreia acesta poate fi acordat într-un mod diferit.

Este totodată adevărat că există oameni care au uneori experienţe caracterizate pe bună dreptate drept psihotice. Există, aşadar, multe moduri de a dezintegra un sine, de a extrage sensuri (aparente) din ceea ce ne furnizează simţurile şi de a crede că ştii cum este alcătuită lumea. Nu toate experienţele vizionare sunt egale, nemaivorbind despre perspectivele asupra lumii care derivă din acestea. Ca în oricare alte situaţii, anumite diferenţe fac diferenţa, şi în plus, acestea pot fi discutate raţional.

După cum vom vedea, există o legătură intimă între spiritualitate, etică şi emoţiile pozitive. Cu toate că abordarea ştiinţifică a acestor subiecte este încă incipientă, probabil că această legătură nu este mai misterioasă decât motivul pentru care majoritatea oamenilor aleg iubirea în locul urii sau pentru care consideră cruzimea un lucru; nu e mai enigmatică decât faptul că suntem de acord atunci când judecăm mărimea relativă a obiectelor sau genul feţelor. La nivelul creierului, este foarte improbabil ca legile care determină fericirea umană să varieze foarte mult de la o persoană la alta. În capitolele finale ale acestei cărţi, vom vedea că sunt multe lucruri de spus în această privinţă, chiar dacă nu dispunem încă de date ştiinţifice.

După ce am analizat problemele inerente credinţei şi ameninţarea (oricât de neintenţionată) pe care „moderaţia” religioasă o reprezintă pentru supravieţuirea noastră, ne vom putea situa intuiţiile etice şi capacitatea de a trăi experienţe spirituale în contextul unei perspective raţionale asupra lumii. Pentru acest lucru va trebui să ne folosim de cunoştinţele tot mai consistente pe care le avem despre creierul uman, despre continuitatea noastră genetică cu restul vieţii şi despre istoria ideilor noastre religioase. În următoarele capitole, voi încerca să

conciliez juxtapunerea deconcertantă a două aspecte: (1) tradiţiile noastre religioase vădesc un spectru de experienţe spirituale care sunt reale, semnificative şi demne de a fi investigate atât la nivel personal, cât şi ştiinţific; şi (2) multe dintre credinţele care s-au dezvoltat în jurul acestor experienţe ameninţă să ne distrugă.

Nu putem trăi doar cu raţiune. Acesta este motivul pentru care orice cantitate de raţiune, aplicată ca antiseptic, nu poate concura cu balsamul credinţei atunci când ororile acestei lumi încep să dea năvală în viaţa noastră[22]. Dacă ţi-a murit copilul, dacă soţia ta are o boală oribilă şi incurabilă sau dacă propriul tău corp a început să alunece brusc spre mormânt, raţiunea, oricât de cuprinzătoare ar fi, începe să-ţi miroasă a formaldehidă. Lucrul acesta ne-a făcut pe mulţi să conchidem eronat că fiinţele umane au nevoi pe care numai credinţa în anumite idei fantastice le poate satisface. Dar nicăieri nu stă scris că fiinţele umane trebuie să fie iraţionale sau să trăiască într-o stare perpetuă de asediu pentru a se bucura de un sentiment durabil al sacrului. Sper să demonstrez că, dimpotrivă, spiritualitatea poate fi – de fapt, că *trebuie* să fie – profund raţională, chiar dacă acest lucru delimitează frontierele raţiunii. De îndată ce vom conştientiza acest lucru, ne vom putea descotorosi de multe dintre motivele pe care le avem acum de a ne ucide unul pe celălalt.

Ştiinţa nu va rămâne tăcută pentru mult timp cu privire la problemele de ordin spiritual şi etic. Am început deja să vedem în rândul psihologilor şi neurosavanţilor primele indicii ale unei viitoare abordări cu adevărat raţionale a acestor chestiuni, care într-o bună zi va aduce în sfera cercetării ştiinţifice şi deschise chiar şi cea mai rarefiată experienţă mistică. A sosit momentul să înţelegem că nu trebuie fim iraţionali pentru a ne umple viaţa cu iubire, compasiune, extaz şi uimire; că nu trebuie să renunţăm la orice formă de spiritualitate sau misticism pentru a fi în acord cu raţiunea. În următoarele capitole, voi încerca să explic bazele empirice şi conceptuale ale acestor afirmaţii.

Împăcându-ne cu credinţa

Credinţa – a sosit momentul să recunoaştem – nu este o chestiune personală şi nu a fost niciodată o chestiune personală. De fapt, credinţele nu sunt mai personale decât acţiunile, întrucât fiecare credinţă este o sursă de acţiune *in potentia.* Credinţa că va ploua pune o umbrelă în mâna tuturor celor care posedă aşa ceva. Ar trebui să fie uşor de observat că, de exemplu, credinţa în eficacitatea rugăciunii devine o problemă *publică* în clipa în care este pusă în practică: în clipa în care chirurgul îşi lasă la o parte instrumentele lumeşti şi încearcă să-şi sutureze pacienţii prin rugăciune sau când un pilot încearcă să aterizeze un avion de

pasageri rostind deasupra comenzilor cuvântul „Aleluia”, trecem din sfera credinţei private în cea a tribunalului penal.

Noi acţionăm în funcţie de ceea ce credem. În cazul în care crezi că aparţii unui popor ales, asediat de produsele unei culturi malefice care îţi îndepărtează copiii de la Dumnezeu, în cazul în care crezi că vei fi răsplătit cu o eternitate de neînchipuite delicii aducând moarte acestor necredincioşi, atunci nu va fi nevoie decât să ţi se ceară să izbeşti un avion de o clădire. Rezultă, aşadar, că anumite credinţe sunt *intrinsec* periculoase. Ştim cu toţii că fiinţele umane sunt capabile să comită atrocităţi incredibile, dar chiar şi aşa, am face bine să întrebăm: ce fel de ideologie ne-ar putea face *mult mai* capabili să comitem aceste atrocităţi? Şi cum putem plasa aceste credinţe dincolo de limitele discursului normal, astfel încât să dăinuie mii de ani, netulburate de cursul istoriei sau de cuceririle raţiunii? Aceste probleme ţin atât de ingineria culturală, cât şi de cea psihologică. De multă vreme este evident că soluţia perfectă este dogma credinţei, mai ales într-un sistem în care credincioşilor li se promite mântuire, iar cei care se îndoiesc sunt damnaţi.

A sosit momentul să admitem, de la regi şi preşedinţi în jos, că nu există nicio dovadă că oricare dintre cărţile noastre a fost scrisă de Creatorul universului. Pare cert că Biblia este opera unor bărbaţi şi femei care credeau că Pământul este plat şi pentru care o roabă ar fi fost un exemplu copleşitor de progres tehnologic. Oricât de eroică ar fi fost munca redactorilor, a considera un astfel de document baza perspectivei noastre asupra lumii înseamnă a repudia 2 000 de ani de descoperiri civilizatoare, pe care mintea umană abia a început să le asimileze mulţumită unei politici seculare şi unei culturi ştiinţifice. Trebuie să conştientizăm că principala problemă cu care se confruntă civilizaţia nu este doar extremismul religios, ci mai curând seria amplă de înlesniri culturale şi intelectuale pe care le-am acordat credinţei înseşi. Adepţii moderaţiei religioase sunt, în mare parte, responsabili pentru toate conflictele din lumea noastră, întrucât credinţele lor sunt cele care alimentează un context în care nu putem combate în mod adecvat literalismul scripturar şi violenţa religioasă.

Fiecare sferă de discurs autentic trebuie să admită cel puţin un *discurs* şi, astfel, posibilitatea ca persoanele aflate în exterior să înţeleagă adevărurile pe care discursul respectiv încearcă să le articuleze. De aceea, orice exerciţiu susţinut al raţiunii trebuie să transceandă graniţele naţionale, religioase şi etnice. Până la urmă, nu există o *fizică* inerent americană (sau creştină sau caucaziană)[23]. Până şi spiritualitatea şi etica se încadrează în acest criteriu de universalitate, întrucât toate fiinţele umane, oricare ar fi mediul în care se dezvoltă, par să aibă experienţe spirituale şi

revelaţii etice asemănătoare. Însă acest lucru nu se petrece în cazul „adevărurilor” religiei. Nimic din ceea ce un creştin şi un musulman îşi pot spune unul celuilalt nu va putea face aşa încât credinţele celor doi să devină mutual vulnerabile la discurs, întrucât doctrinele credinţei lor i-au imunizat împotriva puterii conversaţiei. Crezând cu putere şi fără dovezi, aceştia s-au desprins de lume. Prin urmare, însăşi natura credinţei are rolul de a împiedica cercetarea ulterioară. Şi totuşi, faptul că în Occident nu mai ucidem oameni pentru erezie ne sugerează că ideile rele, oricât de sacre ar fi, nu pot supravieţui la nesfârşit în compania ideilor bune.

Dată fiind legătura dintre credinţă şi acţiune, este evident că nu putem tolera o diversitate de credinţe religioase, tot aşa cum nu putem tolera o diversitate de credinţe despre epidemiologie şi despre igiena elementară. Încă există un număr mare de culturi în care teoria microbiană a bolilor nu şi-a făcut până acum apariţia, în care se suferă de o ignoranţă debilitantă cu privire la chestiuni relevante pentru sănătatea fizică. Putem „tolera” aceste credinţe? Nu şi atunci când ne pun în pericol sănătatea[24].

Când sunt nejustificate, chiar şi credinţe aparent inofensive pot avea consecinţe intolerabile. De pildă, mulţi musulmani sunt convinşi că Dumnezeu manifestă un interes personal pentru îmbrăcămintea femeilor. Deşi ar putea părea un lucru destul de inofensiv, cantitatea de suferinţă generată de această idee incredibilă este uimitoare. Revoltele din Nigeria pentru concursul Miss World din 2002 au curmat peste 200 de vieţi; femei şi bărbaţi nevinovaţi au fost măcelăriţi cu macetele sau arşi de vii doar pentru a menţine acel loc turbulent liber de femei în bikini. În acelaşi an, poliţia religioasă din Mecca a împiedicat paramedicii şi pompierii să salveze zeci de adolescente blocate într-o clădire în flăcări[25]. De ce? Fiindcă fetele nu purtau vălul tradiţional cerut de legea coranică. Paisprezece fete au murit în incendiu şi 50 au fost rănite. Ar trebui musulmanii să fie liberi să creadă că entitatea care a creat universul este preocupată de lungimea fustelor?

Să ne venim în fire

Pe lângă faptul că ne-au expus vulnerabilitatea la nemulţumirile militante ale lumii, evenimentele recente au scos la lumină totodată un curent sinistru de iraţionalitate care ne străbate discursul naţional. Pentru a vedea până în ce punct cultura noastră împărtăşeşte absurdităţile inamicilor noştri nu trebuie decât să înlocuieşti numele „Dumnezeu” cu numele zeului olimpian favorit de fiecare dată când acest cuvânt apare în discursul public. Imaginează-ţi-l pe preşedintele Bush adresându-se cu ocazia „Micului dejun naţional cu rugăciune” (National

Prayer Breakfast) în aceşti termeni: „în spatele întregii vieţi şi a întregii istorii există o dedicare şi un ţel rânduite de mâna unui *Zeus* drept şi cinstit". Imaginează-ţi că discursul acestuia în faţa Congresului (20 septembrie 2001) conţine propoziţia: „Libertatea şi frica, justiţia şi cruzimea s-au aflat mereu în război şi noi ştim că *Apollo* nu este neutru în ce le priveşte".

Locurile comune ale limbajului ascund golul şi absurdul multora dintre credinţele noastre. Bush foloseşte cu regularitate expresii care se potrivesc mai degrabă secolului al XIV-lea şi nimeni nu pare înclinat să descopere ce înseamnă pentru el cuvinte precum „Dumnezeu", „cruciadă" sau „putere făcătoare de minuni". Nu numai că nu am încetat să consumăm acest produs venit din Antichitate, ba chiar ne delectăm cu el. Garry Wills a observat că reşedinţa lui Bush, sau Casa Albă, este „invadată de grupuri de rugăciune şi de celule de studiu biblic, ca într-o mănăstire".[24] Acest lucru ar trebui să ne îngrijoreze în aceeaşi măsură în care îi îngrijorează pe fanaticii lumii musulmane. Ar trebui să fim umiliţi de faptul că vechii greci începuseră să-şi abandoneze miturile olimpiene cu câteva sute de ani înainte de naşterea lui Cristos, în timp ce noi avem indivizi precum Bill Moyers, care organizează întâlniri între savanţi pentru a stabili cum să concilieze Geneza cu viaţa în lumea modernă. Pe măsură ce ne îndreptăm fără ezitare către Evul Mediu, nu pare deplasat să ne întrebăm dacă miturile care acum saturează discursul nostru vor sfârşi prin a-i ucide pe mulţi dintre noi, aşa cum deja au făcut miturile altora.

Peste 200 de ani, când vom fi o civilizaţie planetară prosperă, aflată la începutul colonizării spaţiului, *ceva* din noi se va fi schimbat; trebuie să se schimbe, altfel ne vom ucide de zece ori între noi până să apucăm acea zi. Ne apropiem cu repeziciune de o epocă în care fabricarea armelor de distrugere în masă va fi un lucru trivial; informaţia şi tehnologia necesare pentru construirea acestora se strecoară acum în toate colţurile lumii. După cum observă fizicianul Martin Rees, „pătrundem într-o eră în care o singură persoană poate provoca milioane de morţi sau poate face ca un oraş să fie nelocuibil ani de zile prin intermediul unui singur act clandestin".[26] Dată fiind puterea tehnologiei actuale, putem vedea cu ochiul liber că martirii aspiranţi nu vor face casă bună cu noi în viitor. Pur şi simplu, ne-am pierdut dreptul de a avea propriile mituri şi propriile identităţi mitice.

A sosit momentul să recunoaştem că unicul lucru care ne permite să colaborăm deschis unii cu ceilalţi este disponibilitatea de a îngădui noilor fapte să ne modifice credinţele. Numai prin deschiderea faţă de dovezi şi discuţii vom putea asigura o lume comună pentru toţi. Desigur, nu există nicio garanţie că oamenii raţionali se vor înţelege în orice privinţă, însă este sigur că

persoanele neraţionale vor fi dezbinate de propriile dogme. Acest spirit al cercetării mutuale este însăşi antiteza credinţei religioase.

Deşi poate că nu vom ajunge niciodată la o concluzie cu privire la perspectiva noastră asupra lumii, pare extrem de probabil că descendenţii noştri vor considera multe dintre credinţele noastre actuale imposibil de stranii şi sinucigaş de stupide. Principala sarcină a discursului nostru comun ar trebui să fie identificarea credinţelor care au cele mai mici şanse să supravieţuiască încă unui mileniu de cercetare umană sau care au cele mai mari şanse de a o împiedica, credinţe pe care să le supunem unei critici susţinute. Care dintre practicile actuale li se vor părea cele mai ridicole celor generaţii viitoare care vor reuşi să supravieţuiască nebuniei din prezent? Este greu să te gândeşti că în capul listei nu se vor afla preocupările religioase[27]. Este firesc să sperăm că descendenţii noştri ne vor privi cu recunoştinţă. Dar trebuie să sperăm, de asemenea, că ne vor privi cu milă şi dezgust, tot aşa cum îi privim noi pe sclavagiştii din trecutul nostru nu foarte îndepărtat. În loc să ne felicităm pentru starea civilizaţiei noastre, mai bine ne-am gândi ce anume ne va face să părem iremediabil de înapoiaţi în viitor şi să încercăm să stabilim în prezent fundamentul acestor îmbunătăţiri. Trebuie să găsim drumul către un timp în care toţi cei care pretind să credem fără dovezi vor cădea în dizgraţie. Şi, dată fiind starea actuală a lumii, nu pare să existe vreun alt viitor dezirabil.

Este imperativ să începem să vorbim deschis despre caracterul absurd al majorităţii credinţelor noastre religioase. Mă tem însă că acel moment încă nu a sosit. În acest sens, ceea ce urmează este scris mai mult în spiritul unei rugăciuni. Mă rog ca într-o bună zi să putem gândi aceste chestiuni suficient de clar încât urmaşii noştri să nu se mai ucidă între ei pentru cărţile pe care le preţuiesc. Dacă nu vom reuşi cu urmaşii noştri, atunci cred că ar putea fi prea târziu pentru noi, căci, deşi nu ţi-a fost niciodată greu să ajungi pe lumea cealaltă, peste cincizeci de ani îţi va fi mult prea uşor să-i tragi pe toţi ceilalţi acolo, după tine[28].

Capitolul 2
NATURA CREDINŢEI

Există o mulţime de argumente potrivit cărora credinţele sunt cumva diferite de alte perspective asupra lumii. Este clar că le tratăm în mod diferit – mai ales având în vedere măsura în care, în discursul obişnuit, le cerem oamenilor să-şi justifice credinţele –, lucru ce nu sugerează că acestea au vreo importanţă specială. Ce vrem să spunem prin faptul că o persoană crede o propoziţie dată despre lume? În toate chestiunile ce ţin de evenimente mentale, trebuie să ne asigurăm că familiaritatea termenilor nu ne va distrage. Faptul că avem un singur cuvânt pentru „credinţă" nu înseamnă că actul de a crede este în sine un fenomen unitar. Aici putem face o analogie cu memoria: decenii întregi de studii şi experimente ne-au demonstrat că ceea ce oamenii numesc în general „memorie" nu este un lucru simplu, dat fiind că memoria umană are multe forme. Nu numai că memoria noastră pe termen lung şi cea pe termen scurt sunt produse de circuite neuronale diferite, dar, pe deasupra, acestea sunt împărţite în subsisteme multiple[29]. Aşadar, a vorbi acum despre „memorie" seamănă mai degrabă cu a vorbi despre „experienţă". Este evident că trebuie să fim mult mai precişi cu privire la ce însemnă termenii referitori la minte înainte de a încerca să îi înţelegem la nivel cerebral[30].

Se poate spune că până şi câinii şi pisicile, în măsura în care formează asociaţii între oameni, locuri şi evenimente, „cred" multe lucruri despre lume. Dar nu la aceste credinţe ne referim aici. Când vorbim despre credinţe la care oamenii subscriu în mod conştient – „Casa este infestată cu termite", „Tofu nu este un desert", „Mohamed a urcat la cer pe un cal înaripat" –, ne referim la credinţe comunicate şi dobândite lingvistic. A crede o propoziţie dată înseamnă a crede că aceasta reprezintă cu fidelitate o anumită stare a lumii, fapt ce oferă o înţelegere imediată a standardelor în funcţie de care credinţele noastre ar trebui să funcţioneze[31]. Ne dezvăluie în special motivul pentru care nu ne putem abţine să valorizăm dovezile şi să cerem ca toate propoziţiile referitoare la lume să fie coerente logic. Aceste constrângeri se aplică şi în privinţa problemelor religioase. „Libertatea credinţei" este un mit (în toate sensurile, cu excepţia celui legal). Vom vedea că suntem tot atât de liberi să credem orice dorim despre Dumnezeu pe cât de liberi suntem să adoptăm credinţe nejustificate despre ştiinţă sau despre istorie sau să dăm ce sens dorim unor cuvinte precum „otravă", „nord" sau „zero". Oricine ar dori să se afirme de pe această poziţie nu ar trebui să fie surprins când ceilalţi vor înceta să-l mai asculte.

Credinţele ca principiu de acţiune

Creierul uman este un bogat generator de credinţe despre lume. De fapt, însuşi *caracterul uman* al fiecărui creier constă mai ales în capacitatea acestuia de a evalua noi adevăruri cu care se întâlneşte în lumina nenumăratelor adevăruri pe care le acceptă deja. Prin recursul la intuiţii despre adevăr şi falsitate, la necesitate şi la contradicţie logică, fiinţele umane sunt capabile să articuleze viziuni personale despre lume în mare parte coerente. Ce evenimente neuronale stau la baza acestui proces? Ce face un creier pentru a crede că o afirmaţie dată este *adevărată* sau *falsă?* Nu avem nicio idee în momentul de faţă. Procesarea limbajului joacă, desigur, un rol important, dar provocarea este să descoperim cum reuşeşte creierul să se folosească de produsele percepţiei, memoriei şi raţionamentului pentru a influenţa propoziţii individuale şi a le transforma, ca prin magie, în însăşi substanţa existenţei noastre diurne.

Probabil că ceea ce a produs evoluţia facultăţilor noastre cognitive şi senzoriale a fost capacitatea de mişcare de care s-au bucurat anumite organisme primitive. Acest lucru rezultă din faptul că dacă nicio creatură nu ar putea *folosi* informaţiile pe care le obţine din lume, natura nu ar fi îmbunătăţit acele structuri fizice care colectează, depozitează şi procesează astfel de informaţii. Până şi un simţ atât de primitiv precum vederea pare să depindă de existenţa prealabilă a unui sistem motor. Dacă nu-ţi poţi prinde hrana, dacă nu poţi deveni tu însuţi hrană sau dacă nu rişti să cazi de pe o stâncă, nu prea ai motive să vezi lumea, iar anumite perfecţionări ale vederii, de genul celor întâlnite pe tot cuprinsul regnului animal, nu ar mai fi avut de ce să se petreacă.

Din acest motiv, nu pare problematic să spunem că stările cognitive de ordin înalt (cum ar fi credinţele) sunt într-o anumită măsură un produs al capacităţii noastre de acţiune. În termeni de adaptare, credinţa s-a dovedit extraordinar de folositoare. Până la urmă, putem ajunge să prezicem evenimente şi putem calcula consecinţele probabile ale fiecărei acţiuni *crezând* diferite propoziţii despre lume. Credinţele sunt *principii de acţiune*, independent de ce se petrece la nivel cerebral; sunt procese prin care este reprezentată înţelegerea (şi neînţelegerea) pe care o avem despre lume şi care ne ghidează comportamentul[32].

Puterea pe care credinţa o exercită asupra vieţii noastre emoţionale pare să fie deplină. Pentru fiecare emoţie pe care eşti capabil să o simţi, există cu certitudine o credinţă care o poate invoca în doar câteva clipe. Să luăm în considerare următoarea propoziţie:

Fiica ta este torturată lent într-o închisoare englezească.

Ce anume se interpune între persoana ta şi panica absolută pe care o astfel de propoziţie ar trezi-o în mintea şi corpul unei persoane care o crede? Poate că tu nu ai o fiică sau poate ştii că se află în siguranţă, acasă, ori poate crezi că gardienii englezi sunt renumiţi pentru amabilitatea lor. Oricare ar fi motivul, poarta credinţei încă nu s-a rotit din balamale.

Legătura dintre credinţă şi comportament ridică miza considerabil. Există propoziţii atât de periculoase, încât credinţa în ele ar putea transforma uciderea unei alte persoane într-un act etic. Această afirmaţie ar putea părea extraordinară, dar nu face decât să enunţe un fapt obişnuit din lumea în care trăim. Anumite credinţe dezvoltă în adepţii lor imunitatea la orice mijloace de persuasiune paşnică, inspirându-i totodată să comită împotriva altora acte de o violenţă extraordinară. De fapt, există oameni cu care nu se poate vorbi. Dacă nu pot fi capturaţi – şi de multe ori nu se poate –, persoane care în alte circumstanţe sunt tolerante ar putea fi îndreptăţite să îi ucidă în legitimă apărare. Asta a încercat să facă Statele Unite în Afganistan şi alte puteri occidentale sunt sortite să facă acelaşi lucru, iar atât noi, cât şi persoanele nevinovate din lumea musulmană vom avea de plătit un preţ şi mai mare. Vom continua să vărsăm sânge în ceea ce, până la urmă, este un război de idei[33].

Necesitatea unei coerenţe logice

Primul lucru pe care trebuie să îl observăm în privinţa oricărei credinţe este acela că aceasta e nevoită să îndure tovărăşia credinţelor vecine. Credinţele sunt înrudite între ele atât logic, cât şi semantic. Fiecare dintre ele constrânge multe alte credinţe, fiind la rândul ei constrânsă. O credinţă precum *Boeing 747 este cel mai bun avion din lume* implică logic multe alte credinţe care sunt atât elementare (de exemplu, *avioanele există*), cât şi derivate (de exemplu, *modelul 747 este mai bun decât modelul 757).* Credinţa că *unii bărbaţi sunt soţi* cere acceptarea propoziţiei *unele femei sunt soţii*, întrucât termenii „soţ" şi „soţie" se definesc reciproc[34]. De fapt, constrângerile logice şi semantice par să fie două feţe ale aceleiaşi monede, fiindcă nevoia noastră de a înţelege sensul cuvintelor în fiecare nou context cere ca fiecare credinţă să fie lipsită de contradicţii (cel puţin la nivel local). Dacă prin cuvântul „mamă" vreau să mă refer la acelaşi lucru într-un caz şi în celălalt, nu pot să cred că *mama mea s-a născut în Roma* şi totodată că *mama mea s-a născut în Nevada.* Aceste două propoziţii nu pot fi simultan adevărate, chiar dacă mama mea s-a născut într-un avion care zbura cu viteză supersonică. Am putea să ne folosim de anumite trucuri aici, în sensul în care în statul Nevada s-ar putea afla un oraş numit „Roma"; sau „mamă" ar putea să însemne „mamă biologică" într-o propoziţie, şi „mamă adoptivă" în cealaltă –

însă acestea nu pot fi considerate excepţii reale de la regulă. Pentru a şti *la ce se referă* o credinţă dată, trebuie să ştiu ce înseamnă cuvintele pe care eu le folosesc, iar pentru a şti ce înseamnă cuvintele pe care le folosesc, credinţele mele trebuie să fie în general concordante[35]. Nu există nicio modalitate de a scăpa de strânsa relaţie care există între cuvintele pe care le folosim, tipul de gânduri pe care le nutrim şi ceea ce credem că este adevărat despre lume.

Constrângerile comportamentale sunt la fel de presante. Când mergem în vizită la un prieten, nu putem să credem că locuieşte *la nord de bulevard* şi totodată *la sud de bulevard* şi, în acelaşi timp, să *acţionăm* în funcţie de ceea ce credem. Un grad normal de integrare psihologică şi corporală mă împiedică să am motivaţia de a mă deplasa simultan în două direcţii opuse.

Identitatea personală cere în sine o astfel de coerenţă: în condiţiile în care credinţele unei persoane nu sunt coerente, aceasta va sfârşi prin a avea tot atâtea identităţi câte grupuri de credinţe incompatibile îi mişună prin creier. Dacă vă îndoiţi de acest lucru, imaginaţi-vă cum arată subiectivitatea unui om care crede că a petrecut toată ziua în pat, răpus de răceală, şi totodată că a jucat o partidă de golf; că se numeşte Jim şi că se numeşte Tom; că are un fiu şi că nu are copii. Înmulţiţi la nesfârşit aceste credinţe incompatibile şi orice senzaţie că toate acestea aparţin unui singur subiect începe să dispară. Există un grad de incoerenţă logică ce se dovedeşte incompatibil cu noţiunea pe care o avem despre o personalitate.

Prin urmare, valoarea pe care o atribuim coerenţei logice nu este nici misterioasă şi nici deplasată. Pentru ca discursul meu să fie inteligibil celorlalţi – şi, de fapt, *mie însumi* –, credinţele mele despre lume trebuie să fie în mare parte coerente. Pentru ca propriul meu comportament să fie influenţat de ceea ce cred, trebuie să cred în lucruri care admit un comportament cel puţin *posibil.* În definitiv, anumite relaţii logice par să fie gravate în însăşi structura lumii noastre[36]. Sună telefonul... iar cel care mă apelează ar putea să fie fratele meu sau nu. Pot crede o propoziţie sau pe cealaltă – sau aş putea crede că nu ştiu –, dar în nici un caz nu e acceptabil să le cred pe *ambele.*

Abaterile de la normă, mai ales în privinţa regulilor de inferenţă care ne permit să construim noi credinţe pornind de la cele vechi, au făcut subiectul multor dezbateri şi investigaţii[37]. Indiferent de poziţia pe care o adoptăm faţă de aceste chestiuni, nimeni nu crede că fiinţele umane sunt mecanisme complet coerente. Erorile inevitabile de gândire pot lua multe forme – de la simple incoerenţe logice până la discontinuităţi radicale ale subiectivităţii. Cele mai multe studii despre „autoamăgire” sugerează că o persoană poate crede în mod tacit o propoziţie, în

timp ce se convinge cu succes de antiteza acesteia (de exemplu, *soţia mea mă înşală*, *soţia mea este fidelă*), deşi încă există importante controverse cu privire la mecanismul real de producere a acestor contorsiuni cognitive[38]. Alte eşecuri de integrare psihologică – de la pacienţi cu „creier scindat" până la cazuri de „personalitate multiplă" – sunt parţial explicabile prin situaţii în care zone de procesare a credinţei din creier au fost separate unele de altele în mod structural şi/sau funcţional.

Ambasada americană

Să luăm un exemplu: în timp ce călătoream în Franţa, logodnica mea şi cu mine am avut experienţa unei stranii divizări a credinţelor noastre despre ambasada americană din Paris:

> *Sistemul de credinţe 1: Sub imperiul evenimentelor de la 11 septembrie, am hotărât să evităm în călătoria noastră ţintele teroriste evidente. Primul de pe lista locurilor care trebuiau evitate era ambasada americană din Paris. Acest oraş adăposteşte cea mai mare populaţie musulmană din lumea occidentală, iar ambasada fusese deja ţinta unui complot sinucigaş nereuşit. Ambasada americană ar fi fost ultimul loc pe care l-am fi vizitat de bunăvoie în timpul şederii noastre în Franţa.*
>
> *Sistemul de credinţe 2: înainte de a ajunge în Paris, am întâmpinat mari dificultăţi în găsirea unei camere de hotel. Toate hotelurile pe care le-am verificat erau pline, cu excepţia unuia de pe malul drept al Senei, care avea multe camere libere. Persoana însărcinată cu rezervările ne-a oferit chiar o cameră mai mare la acelaşi preţ. Ne-a oferit, de asemenea, posibilitatea de a ne alege priveliştea: în interior, spre curtea din spate, sau în exterior, spre ambasada americană. „Ce privelişte aţi alege dumneavoastră?" am întrebat eu. „Cea cu ambasada", a răspuns ea. „Este mult mai liniştită." Mi-am imaginat o grădină mare de ambasadă. „Minunat", am spus. „O luăm".*

În ziua următoare, am ajuns la hotel şi am descoperit că primiserăm camera cu vedere spre curtea interioară. Atât logodnica mea, cât şi eu ne-am simţit înşelaţi. Ni se promisese, până la urmă, o privelişte a ambasadei americane.

Am sunat o prietenă care locuia în Paris ca să-i spunem unde ne aflam. Ea, conştientă de realităţile lumii, ne-a spus următoarele: „Hotelul vostru este exact lângă ambasada americană. De aceea v-a oferit o cameră mai mare. V-aţi pierdut minţile? Ştiţi ce zi e azi? E 4 iulie"![39]

Apariţia acestui grad de incoerenţă în vieţile noastre s-a dovedit de-a dreptul uimitoare. Ne petrecuserăm cea mai mare parte din zi încercând să *evităm* şi totodată să *ne apropiem* de acelaşi punct din spaţiu. După ce am realizat acest lucru, nu am fi fost mai surprinşi nici dacă ne-ar fi crescut brusc coarne.

Însă un lucru care se dovedeşte atât de misterios din punct de vedere psihologic ar putea fi destul de trivial în termeni neurobiologici. Se pare că expresia „ambasadă americană”, rostită în două contexte diferite, a activat în creierul nostru reţele de asociere diferite. În consecinţă, expresia dobândise două *sensuri* diferite. În primul caz, semnifica o importantă ţintă teroristă; în cel de-al doilea, promitea o privelişte dezirabilă de la fereastra unui hotel. Semnificaţia acestei expresii în *lume* este însă unică şi indivizibilă, având în vedere că, în Paris, o singură clădire răspunde la acest nume. Comunicarea dintre aceste reţele de neuroni părea să fie neînsemnată; creierul nostru era practic scindat. Fragilitatea acestei separări a fost evidenţiată de uşurinţa cu care s-a prăbuşit. Tot ce a trebuit să fac pentru a unifica perspectiva logodnicei mele asupra acestui subiect a fost să mă îndrept către ea – care încă tânjea, în tăcere, după priveliştea către ambasada americană – şi să-i spun cu o voce îngrijorată: „Hotelul acesta se află la trei metri de ambasada americană!”. Scindarea s-a disipat şi logodnica mea a fost cuprinsă de aceeaşi uimire ca şi mine.

Şi totuşi, faptele ireconciliabile din punct de vedere psihologic sunt următoarele: în ziua respectivă, nu a existat niciun moment în care să ne fi poziţionat de bunăvoie în apropiere de ambasada americană şi nu a existat niciun moment în care să nu fi dorit să ne mutăm într-o cameră cu priveliştea către aceeaşi ambasadă.

Cu toate că necesitatea comportamentală şi lingvistică ne cere să căutăm oriunde putem coerenţă în propriile credinţe, ştim că, până şi în creierul cel mai integrat, coerenţa *totală* este imposibil de atins. Acest lucru se poate observa în clipa în care ne imaginăm credinţele unei persoane sub forma unei liste de afirmaţii precum *merg prin parc*, *parcurile au în general animale*, *leii sunt animale* şi tot aşa – fiecare dintre aceste afirmaţii fiind o credinţă, precum şi o bază de la care deducem alte credinţe (atât bune, precum *voi vedea în curând un animal*, cât şi rele, precum *voi vedea în curând un leu).* Pentru a obţine o coerenţă perfectă, trebuie să comparăm fiecare nouă credinţă cu cele anterioare, precum şi fiecare combinaţie obţinută, căutând contradicţii logice[40]. Dar aici întâlnim o dificultate computaţională: numărul de comparaţii necesare creşte exponenţial odată cu fiecare nouă propoziţie adăugată în listă. Câte credinţe ar putea verifica un creier *perfect* când caută contradicţii logice? Răspunsul este surprinzător. Un computer de

dimensiunea universului cunoscut, alcătuit din componente de mărimea protonilor, funcţionând cu viteza luminii şi lucrând din momentul Big Bangului până în prezent, încă ar depune efort, în prezent, pentru a adăuga în listă credinţa cu numărul 300[41]. Ce ne sugerează acest lucru despre posibilitatea de a garanta vreodată că perspectiva noastră asupra lumii este perfect lipsită de contradicţii? Nu reuşeşte nici măcar să fie un vis într-un vis[42]. Totuşi, având în vedere cerinţele limbajului şi ale comportamentului, continuăm să căutăm coerenţă de fiecare dată când este pusă la îndoială, întrucât în acest caz eşecul este sinonim cu eşecul lingvistic şi comportamental[43].

Credinţele ca reprezentări ale lumii

Pentru a avea chiar şi o cunoaştere elementară a lumii, regularităţile sistemului nervos trebuie să reflecte în mod coerent regularităţile din mediul înconjurător. Dacă în creierul meu nu se activează circuitul neuronal adecvat de fiecare dată când văd chipul unei persoane, nu-mi voi putea construi o amintire despre persoana respectivă. Chipul acesteia ar putea arăta ca un chip într-un moment şi ca o tigaie în momentul următor, dar eu nu voi avea motive să fiu surprins de incoerenţă, întrucât tiparul de activare a neuronilor nu ar avea nimic în raport cu care să rămână coerent. După cum observă Steven Pinker, numai oglindirea armonioasă între un sistem care procesează informaţia (un creier sau un computer) şi legile logicii sau ale probabilităţii explică „modul în care raţionalitatea poate fi generată din procese fizice inconştiente"[44].

Cuvintele sunt dispuse într-un mod sistematic şi conform unor reguli (sintaxă), la fel şi credinţele (prin faptul că trebuie să aibă o coerenţă logică), întrucât corpul şi lumea sunt aranjate în acest mod. Să luăm în considerare afirmaţia: În *cutia de prânz a lui Jack se află un măr şi o portocală.* Semnificaţia sintactică (şi, aşadar, logică) a conjuncţiei „şi" garantează că oricine va crede această afirmaţie va crede totodată următoarele propoziţii: în *cutia de prânz a lui Jack se află un măr* şi În *cutia de prânz a lui Jack se află o portocală.* Acest lucru nu se datorează vreunei puteri magice exercitate de sintaxă asupra lumii, ci simplei consecinţe a faptului că folosim conjuncţii precum „şi" pentru a oglindi comportamentul ordonat al obiectelor. Cel care susţine conjuncţia celor două afirmaţii, dar le neagă la nivel individual, fie nu înţelege la ce se foloseşte „şi", fie nu înţelege ce sunt lucruri precum mere, portocale sau cutiile de prânz[45]. Se întâmplă să trăim într-un univers în care, dacă pui un măr şi o portocală în cutia de prânz a lui Jack, vei putea scoate din ea un măr, o portocală sau ambele. Există un punct în care sensul cuvintelor,

relaţiile sintactice ale acestora şi raţionalitatea în sine nu mai pot fi separate de comportamentul ordonat al obiectelor din lume[46].

Orice s-ar dovedi că sunt credinţele noastre, nu putem întreţine o cantitate infinită a acestora[47]. Deşi filosofii nu sunt siguri că acestea pot fi numărate, este clar că dispunem de o capacitate limitată de stocare cerebrală[48], de un număr finit de amintiri discrete şi de un vocabular finit ce conţine în jur de 100 000 de cuvinte. Prin urmare, trebuie să se facă o distincţie între credinţele *active cauzal*[49] – adică cele pe care le avem deja în minte – şi cele care pot fi construite în funcţie de necesităţi.

Dacă ar fi să comparăm credinţa cu percepţia, s-ar dovedi că intuiţia pe care o avem despre câte credinţe sunt prezente în noi în orice moment este mereu nesigură. De exemplu, studiile axate pe „orbirea la schimbare" au demonstrat că nu percepem lumea din jur în măsura în care credem, din moment ce un procent mare din scena vizuală poate fi modificat brusc, fără să observăm[50]. În această privinţă, este potrivită o analogie cu jocurile video: generaţiile actuale de jocuri video nu calculează anumite părţi din lumea lor virtuală decât atunci când jucătorul face o mişcare prin care se solicită prezenţa acestora[51]. Poate că multe dintre angajamentele noastre cognitive sunt de acest fel[52].

Indiferent dacă ceea ce credem este mereu prezent în mintea noastră sau trebuie să fie reconstruit neîncetat, se pare că suntem nevoiţi să reverificăm multe credinţe înainte ca acestea să ne poată ghida comportamentul. Acest lucru se poate observa de fiecare dată când ajungem să ne îndoim de o propoziţie în care credeam anterior. Nu trebuie decât să ne gândim cum este să uiţi tabla înmulţirii. Cât face 12x7? Cu toţii am avut momente în care 84 nu părea rezultatul corect. În astfel de condiţii, am putea fi nevoiţi să efectuăm calcule suplimentare înainte de crede că 12x7=84. Sau să ne gândim cum este să te îndoieşti de numele unei persoane cunoscute („Îl cheamă oare *Jeff?* Aşa îi spun?"). Este clar că până şi credinţele bine statornicite se pot dovedi uneori nefondate în prezent. Acest lucru are implicaţii importante, pe care le vom discuta în continuare.

Adevăr şi falsitate

Să presupunem că prânzeşti într-un restaurant împreună cu câţiva prieteni. Părăseşti masa un moment pentru a merge la toaletă, iar la întoarcere îl auzi pe unul dintre prietenii tăi spunând în şoaptă: „Taci. El nu trebuie să afle nimic despre asta".

Ce să înţelegi din această afirmaţie? Totul depinde de faptul dacă tu crezi că eşti acel „el". Dacă eşti femeie – condiţie în care alegerea pronumelui te exclude –, probabil nu vei simţi decât

curiozitate. Poate că, după ce te aşezi, vei şopti la rândul tău: „Despre cine vorbiţi?”. În schimb, dacă eşti bărbat, lucrurile tocmai au devenit interesante. Ce secret ascund prietenii tăi? Dacă au mai rămas doar câteva săptămâni până la ziua ta de naştere, ai putea presupune că ţi se pregăteşte o petrecere surpriză. Dacă nu aşa stau lucrurile, există multe posibilităţi shakespeariene care aşteaptă să le iei în considerare.

Date fiind angajamentele tale cognitive anterioare şi indiciile contextuale în care ai auzit comentariul respectiv, un anumit circuit verificator din creierul tău va începe să testeze diferite posibilităţi. Vei studia feţele prietenilor tăi. Sunt expresiile acestora compatibile cu cele mai nefaste interpretări care îţi trec prin cap? A mărturisit cumva unul dintre ei că s-a culcat cu soţia ta? Când s-ar fi putut întâmpla asta? A existat dintotdeauna o chimie între ei... Este suficient să spun că orice interpretare a acestor evenimente care va deveni o credinţă va avea pentru tine importante consecinţe sociale şi personale.

În momentul de faţă nu ştim ce înseamnă a spune, la nivel cerebral, că o persoană crede sau nu o propoziţie dată, însă toate angajamentele cognitive şi comportamentale ulterioare se învârt în jurul acestei diferenţe. Pentru a crede o propoziţie, trebuie să subscriem – şi astfel să devenim susceptibili comportamental – la conţinutul reprezentaţional al acesteia. Există motive să credem că acest proces se petrece în mod automat şi că, de fapt, simpla înţelegere a unei idei ar putea echivala cu faptul de a o crede, chiar dacă doar pentru o clipă. Filosoful olandez Spinoza considera că înţelegerea şi credinţa sunt identice, în timp ce necredinţa cere un act ulterior de respingere. Există studii psihologice foarte interesante care confirmă acest lucru[24]. Pare destul de probabil că înţelegerea unei propoziţii este analoagă cu perceperea unui obiect în spaţiul fizic. S-ar părea că suntem setaţi implicit să acceptăm aparenţele ca realitate până când se dovedeşte că sunt altceva. Lucrul acesta ar explica de ce simplul fapt de a te gândi că un prieten ar putea să te trădeze ţi-a făcut inima să bată cu putere cu câteva clipe în urmă.

Indiferent dacă procesul de formare a unei credinţe este activ sau pasiv, este clar că monitorizăm neîncetat tot ce se afirmă (atât de către noi, cât şi de către ceilalţi) în căutare de erori logice sau factuale. Faptul că nu întâlnim astfel de erori ne permite să trăim potrivit logicii a ceea ce altfel ar fi fost nişte fraze goale. Desigur, chiar şi schimbarea unui singur cuvânt poate face trecerea de la complezenţă la o reacţie periculoasă: dacă fiul tău îţi intră în cameră în toiul nopţii spunând: „Taţi, în hol e un elefant”, îl vei însoţi înapoi în pat agitând o puşcă imaginară. Dar dacă ar fi spus: „Taţi, în hol e un *om”,* poate că ai fi fost înclinat să iei cu tine o armă reală.

Credinţă si dovezi

Nu sunt necesare cunoştinţe speciale de psihologie sau neurologie pentru a observa că fiinţele umane sunt în general reticente la a-şi schimba ideile. După cum au observat mulţi autori, suntem conservatori în privinţa credinţelor noastre, în sensul că nu adăugăm şi nici nu scădem nimic din depozitul nostru de credinţe fără un motiv clar. Credinţa în sens *epistemologic* – şi anume credinţa ce urmăreşte să reprezinte cunoaşterea pe care o avem despre lume – ne cere să credem că o propoziţie dată este *adevărată* şi nu doar să ne dorim să fie astfel. Fără îndoială, o astfel de constrângere a gândirii este bună, din moment ce gândirea deziderativă necontrolată ar decupla credinţele noastre de regularităţile lumii, pe care urmăresc să le reprezinte.

De ce este *greşit* să crezi că o propoziţie este adevărată doar pentru că te simţi bine crezând-o? Nu trebuie decât să zăbovim asupra sensului sintagmei „din cauză că”[53] pentru a observa problema de aici. „Din cauză că” sau „fiindcă” sugerează o legătură *cauzală* între faptul că o propoziţie este adevărată şi credinţa unei persoane că acea propoziţie este adevărată. Iar acest lucru explică valoarea pe care o acordăm dovezilor, întrucât dovezile nu reprezintă decât o validare a legăturii cauzale existente între starea lumii şi credinţa noastră despre aceasta. („Cred că Oswald l-a împuşcat pe Kennedy fiindcă am găsit amprentele acestuia pe armă şi fiindcă vărul meu l-a văzut trăgând, iar vărul meu nu minte.”) Putem crede că o propoziţie este adevărată numai *fiindcă* ceva din experienţa noastră sau din raţionamentul nostru despre lume ne arată adevărul propoziţiei în discuţie[25].

Să spunem că eu cred în existenţa lui Dumnezeu şi că un impertinent mă întreabă: *De ce?* Această întrebare invită – de fapt, cere – un răspuns de genul: „Cred că Dumnezeu există fiindcă...” Însă nu pot spune: „Cred că Dumnezeu există fiindcă este prudent să cred asta” (aşa cum Pascal ne-ar fi cerut să facem). Sigur că pot *spune* aşa ceva, dar folosind verbul „cred” în acest context, nu mă refer la acelaşi lucru ca atunci când spun: „Cred că apa este formată din două părţi hidrogen şi o parte oxigen fiindcă o demonstrează două secole de experimente fizice” sau „Cred că există un stejar în grădina mea, fiindcă îl pot vedea”. Nu pot spune nici lucruri precum „Cred în Dumnezeu fiindcă acest lucru mă face să mă simt bine”. Faptul că m-aş simţi bine dacă ar exista un Dumnezeu nu constituie un motiv pentru a crede în existenţa acestuia.

Acest lucru se poate observa cu uşurinţă atunci când schimbăm propoziţia despre existenţa lui Dumnezeu cu o altă propoziţie consolatoare. Să spunem că vreau să cred că există un

diamant îngropat undeva în curtea mea şi că este de mărimea unui frigider. Este adevărat că mă voi simţi neobişnuit de bine crezând acest lucru, dar am eu vreun motiv să cred că în curtea mea se află *cu adevărat* un diamant de mii de ori mai mare decât cele descoperite până acum? Nu. Aici putem constata de ce pariul lui Pascal, saltul de credinţă al lui Kierkegaard şi alte manevre epistemologice de acest gen nu funcţionează. A crede că Dumnezeu există înseamnă a crede că am o relaţie cu existenţa acestuia în aşa fel *încât însăşi existenţa sa reprezintă motivul credinţei mele.* Între faptul în discuţie şi acceptarea acestuia de către mine trebuie să existe o anumită relaţie cauzală sau o aparenţă a acesteia. În acest fel, putem face observaţia că, pentru a fi credinţe ce reprezintă modul în care *este* alcătuită lumea, credinţele religioase trebuie să se bazeze pe dovezi, asemenea oricărei alte credinţe.

În clipa în care admitem că propriile noastre credinţe sunt încercări de a reprezenta stări ale lumii, înţelegem că, pentru a fi valide, acestea trebuie să se afle într-o relaţie corectă *cu* lumea. Ar trebui să fie limpede că, dacă o persoană crede în Dumnezeu fiindcă a avut anumite experienţe spirituale, sau fiindcă Biblia o inspiră, sau deoarece se încrede în autoritatea Bisericii, ea participă la acelaşi joc de justificare la care participăm cu toţii, când afirmăm că avem ştiinţă despre cele mai obişnuite fapte. Aceasta este, probabil, o concluzie căreia mulţi credincioşi i se vor opune, însă rezistenţa nu este doar inutilă, ci *incoerentă.* Pur şi simplu nu există niciun alt spaţiu logic pe care să îl ocupe credinţele noastre despre lume. Atât timp cât propoziţiile religioase urmăresc să reprezinte modul de a fi al lumii – *Dumnezeu îţi poate auzi rugăciunile; Dacă îi iei numele în deşert*, *ţi se vor întâmpla lucruri rele* etc. – ele trebuie să păstreze o relaţie cu lumea şi cu celelalte credinţe pe care le avem despre ea. Numai prin această situare astfel de propoziţii ne vor putea influenţa comportamentul sau gândirea ulterioară. Atât timp cât o persoană susţine că propriile sale credinţe reprezintă o stare reală a lumii (vizibilă sau invizibilă; spirituală sau mundană), aceasta trebuie să creadă că propriile sale credinţe sunt o *consecinţă* a modului de a fi al lumii. Prin definiţie, acest lucru o expune la noile dovezi. De fapt, dacă în lume nu s-ar putea petrece nicio schimbare care să împingă o persoană să-şi pună la îndoială credinţele religioase, acest lucru ar dovedi că propriile sale credinţe nu sunt fundamentate pe luarea în calcul a vreunei stări a lumii. Prin urmare, persoana respectivă nu ar putea afirma că *reprezintă* lumea[26].

Deşi putem aduce multe critici credinţei religioase, nu avem cum să-i minimalizăm puterea exercitată. Chiar în clipa aceasta,

există milioane de persoane dispuse să moară pentru credinţe nejustificate şi se pare că există şi mai multe milioane dispuse să ucidă pentru ele. Cei care sunt destinaţi să sufere îngrozitor pe parcursul vieţii sau în pragul morţii găsesc de multe ori consolare în propoziţii nefondate. Credinţa permite multora dintre noi să reziste în faţa adversităţilor vieţii cu un calm de neconceput într-o lume luminată doar de raţiune. Credinţa pare să aibă, de asemenea, consecinţe fizice directe în cazuri în care simple aşteptări, bune sau rele, pot conduce corpul spre sănătate sau spre moarte[54]. Dar faptul că o credinţă religioasă poate exercita o influenţă puternică asupra vieţii umane nu spune nimic despre *validitatea* acesteia. Pentru paranoicul care suferă de mania persecuţiei, frica de CIA ar putea exercita o mare influenţă, ceea ce nu înseamnă că telefoanele îi sunt ascultate.

Ce este, atunci, credinţa? Termenul ebraic, *'emûnâ* (verbul, *'mn)* este tradus în mod alternativ prin „a avea credinţă" sau „a avea încredere". Septuaginta sau traducerea greacă a Bibliei ebraice, păstrează acelaşi sens în cuvântul *pisteuein*, echivalentul grecesc adoptat în Noul Testament. Epistola către Evrei 11:1 defineşte credinţa ca fiind „încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute". Dacă este citit cum trebuie, acest pasaj pare să facă din credinţă un act autojustificat: poate că însuşi faptul de a crede într-un lucru care încă nu s-a petrecut (cele „nădăjduite") sau pentru care nu ai dovezi (cele „nevăzute") constituie o dovadă a validităţii acestuia („încredinţare"). Să vedem cum funcţionează: Simt o „convingere" sinceră că Nicole Kidman este îndrăgostită de mine. Având în vedere că nu ne cunoaştem, singura dovadă a iubirii ei faţă de mine este convingerea mea. Prin urmare, raţionez astfel: sentimentele mele sugerează că Nicole şi cu mine trebuie că avem o legătură specială, chiar metafizică – altfel, cum aş fi putut avea acest sentiment? Astfel, hotărăsc să mă instalez în faţa casei ei pentru a face prezentările necesare. Evident, acest tip de credinţă este destul de complicat.

Pe parcursul acestei cărţi, eu critic credinţa în accepţiunea sa comună, bazată pe Scriptură: credinţă în (şi orientare a vieţii spre) anumite propoziţii istorice şi metafizice. Sensul termenului „credinţă" nu este ambiguu nici în Biblie şi nici pe buzele credincioşilor, deşi anumiţi teologi şi contemplativi au încercat să reformuleze credinţa ca principiu spiritual care transcende simpla credulitate motivată. Paul Tillich, în *Dynamics of Faith* (1957)[55], a rarefiat drastic sensul iniţial al termenului, eliminând ceea ce el numea „credinţă idolatră"; şi nu este singurul teolog care a procedat astfel. Desigur, toată lumea este liberă să redefinească termenul „credinţă" după cum doreşte, pentru a-l pune în acord cu vreun ideal raţional sau mistic. Dar nu aceasta este „credinţa" care a animat credincioşii vreme de milenii. Credinţa pe care o

aduc în discuţie aici este exact gestul pe care însuşi Tillich l-a deplâns ca fiind „un act de cunoaştere cu un nivel scăzut de dovezi”. Argumentaţia mea vizează, până la urmă, majoritatea credincioşilor din toate tradiţiile religioase, iar nu parohia nepătată a lui Tillich, compusă dintr-un singur enoriaş.

În pofida eforturilor considerabile ale unor oameni precum Tillich, care au încercat să ascundă şarpele ce mişuna la poalele fiecărui altar, adevărul este că o credinţă religioasă nu reprezintă decât o încredere *nejustificată* în chestiuni de importanţă supremă – mai ales în propoziţii ce promit un mecanism prin care viaţa umană poate fi scutită de flagelul timpului şi al morţii. Credulitatea devine credinţă atunci când atinge viteza de evadare din limitele discursului terestru – limite precum raţionalitatea, coerenţa internă, civilitatea şi candoarea.

Oricât de departe de parohia ta ai impresia că te afli (chiar dacă acum ajustezi oglinda telescopului spaţial Hubble), eşti – foarte probabil – produsul unei culturi care, în absenţa dovezilor, a ridicat credinţa la rangul cel mai înalt în ierarhia virtuţilor umane. Prin urmare, adevărata monedă a acestui tărâm este ignoranţa – „Fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut” (Ioan 20:29) –, iar fiecare copil este învăţat că cel puţin are opţiunea – dacă nu datoria sacră – să ignore faptele acestei lumi din respect pentru Dumnezeul ce pândeşte în imaginaţia părinţilor săi.

Dar credinţa este o impostoare. Acest lucru poate fi observat atunci când ţinem cont de modul în care credincioşii consideră că toate fenomenele extraordinare ale vieţii religioase – statuia Fecioarei care varsă lacrimi, copilul care îşi leapădă cârjele – reprezintă tot atâtea *confirmări* ale credinţei lor. În asemenea momente, credincioşii religioşi seamănă cu nişte persoane aflate într-un deşert al incertitudinii, care primesc o gură proaspătă de informaţii. Nu avem cum să ignorăm faptul că tânjim după justificarea credinţelor noastre fundamentale şi că le credem doar pentru că suntem de părere că o astfel de justificare se află măcar la orizont. Există în Occident vreun creştin practicant care să se dovedească indiferent faţă de apariţia unor dovezi fizice incontestabile ce atestă adevărul literal al Evangheliilor? Să presupunem că datarea cu carbon 14 a giulgiului din Torino[56] ar demonstra că este contemporan cu duminica Paştelui din anul 29 al erei noastre. Există vreo îndoială că o astfel de revelaţie ar provoca în toată lumea creştină o explozie de fervoare religioasă, de bucurie şi de iertare zeloasă a păcatelor?

Exact aceeaşi credinţă nu va sta la discuţii când nu există raţiuni *temeinice* pentru a crede. Dar imediat cum apare cea mai mică dovadă care s-o sprijine, credincioşii devin la fel de atenţi la date ca damnaţii. Lucrul acesta demonstrează că actul de credinţă nu este altceva decât disponibilitatea de a aştepta dovezi – fie că este vorba despre Ziua Judecăţii, fie despre un alt potop de fapte

coroborante. Este o căutare a cunoaşterii obţinută într-un sistem de plată eşalonată: crede acum, trăieşte o ipoteză netestată până în ziua în care vei muri şi vei descoperi apoi că ai dreptate.

Dar în orice altă sferă a vieţii credinţa este un cec pe care toată lumea vrea să-l încaseze de această parte a mormântului: inginerul spune că podul nu va ceda, medicul spune că infecţia este rezistentă la penicilină – afirmaţiile despre lume ale acestor oameni au la bază raţionamente ce pot fi contrazise. Mullahul, preotul şi rabinul nu dispun de asemenea raţionamente. Nu poate exista în această lume sau în lumea experienţei lor nicio schimbare care să demonstreze falsitatea multora dintre credinţele lor centrale – ceea ce ne arată că aceste credinţe nu se nasc în urma examinării lumii sau a lumii experienţei acestora (ele sunt „nefalsificabile", în sensul dat de Karl Popper). Se pare că nici măcar Holocaustul nu i-a împins pe majoritatea evreilor să pună la îndoială existenţa unui Dumnezeu omnipotent şi bun. Dacă faptul că jumătate din poporul tău este ucis în mod sistematic nu reprezintă o dovadă suficientă împotriva ideii existenţei unui Dumnezeu atotputernic, care îţi poartă de grijă, cel mai rezonabil lucru de presupus este că nimic nu te-ar putea convinge. Cum ştie mullahul că în Coran se găseşte cuvântul literal al lui Dumnezeu? Singurul răspuns care poate fi oferit în orice limbă, fără a duce în derizoriu cuvântul „a şti", este că *nu ştie.*

Există astfel credinţe referitoare la chestiuni de maximă importanţă pe care, în prezent, cultura noastră ne învaţă să nu le justificăm. A sosit momentul să recunoaştem cât de nocivă a devenit această balcanizare a discursului nostru. Toate pretenţiile de cunoaştere teologică ar trebui abordate din punctul de vedere al unui om care îşi începe ziua la etajul cu numărul 100 din World Trade Center, în dimineaţa zilei de 11 septembrie 2001, şi ale cărui gânduri – despre familie şi prieteni, despre comisioanele pe care le-a făcut sau nu, despre cafeaua care nu are îndulcitor – sunt brusc şi inexplicabil uzurpate de o alegere caracterizată printr-o îngrozitoare simplitate şi claritate: să fie ars de viu de combustibilul unui avion sau să sară pe betonul aflat la 300 de metri dedesubt. De fapt, ar trebui să adoptăm perspectiva acelor mii de bărbaţi, femei şi copii cufundaţi într-o teroare şi o confuzie absolute, a căror viaţă le-a fost răpită mult mai devreme decât ar fi bănuit că este posibil. Cei care au comis atrocităţile de la 11 septembrie nu erau „laşi", după cum insistă presa occidentală, şi nu erau nici nebuni, în sensul obişnuit al termenului. Erau oameni de credinţă – o credinţă *perfectă,* după cum s-a dovedit – şi trebuie să admitem, până la urmă, că este un lucru îngrozitor să fii astfel.

Sunt sigur că o respingere atât de sumară a credinţei religioase va părea crudă pentru mulţi cititori, mai ales pentru cei care i-au cunoscut în mod direct puterea consolatoare. Dar faptul că o credinţă nejustificată poate avea efecte reconfortante asupra minţii umane nu este un argument în favoarea acesteia. Dacă fiecare medic le-ar spune pacienţilor săi bolnavi în fază terminală că îi aşteaptă însănătoşirea completă, acest lucru ar putea să-i liniştească pe mulţi dintre ei, dar în detrimentul adevărului. De ce ar trebui să fim preocupaţi de adevăr? Această întrebare încă îşi aşteaptă propriul Socrate. Între timp, nu e nevoie decât să observăm că adevărul are o importanţă vitală chiar şi pentru credincioşi: de fapt, *adevărul* unei doctrine date este însuşi obiectul credinţei lor. Căutarea consolării în detrimentul adevărului nu a fost niciodată un motiv pentru credinţa religioasă, din moment ce toate doctrinele sunt pline de idei îngrozitoare, care nu consolează pe nimeni şi care sunt crezute, în pofida durerii pe care o provoacă, din teama de a nu lăsa nerecunoscut vreun cotlon întunecat al realităţii.

De fapt, credincioşii preţuiesc foarte mult adevărul şi, în acest sens, seamănă cu majoritatea filosofilor şi oamenilor de ştiinţă. Oamenii de credinţă afirmă, nici mai mult, nici mai puţin, că au acces la adevăruri sacre, răscumpărătoare şi metafizice: *Cristos a murit pentru păcatele tale; el este Fiul lui Dumnezeu; toate fiinţele umane au suflete care vor fi judecate după moarte.* Acestea sunt afirmaţii particulare despre modul de a fi al lumii. Singurul lucru care face ca o credinţă să fie utilă, răscumpărătoare sau chiar logic posibilă este ideea că o doctrină coincide cu realitatea în general, întrucât credinţa într-o doctrină este credinţa în adevărul acesteia. Ce altceva în afara adevărului unei învăţături date ar convinge adepţii acesteia că toate celelalte sunt nelegitime? Doctrinele eretice sunt considerate astfel şi li se acordă o doză sănătoasă de dispreţ doar pentru că sunt considerate *false.* Astfel, dacă un creştin nu ar presupune tacit adevărul literal al Scripturii, acesta ar putea fi tot atât de bine atât un musulman sau un evreu – sau un ateu –, cât şi un adept al lui Cristos. Dacă acesta ar descoperi (printr-un mijloc pe care îl consideră indiscutabil) că Cristos a fost de fapt rodul păcatului şi că a murit ca un câine, aceste revelaţii ar da o lovitură mortală credinţei sale. Credincioşii nu au fost niciodată indiferenţi faţă de adevăr, însă principiul credinţei nu le oferă instrumentele necesare pentru a distinge adevărul de falsitate în chestiuni de primă importanţă pentru ei.

Ne putem aştepta ca o persoană credincioasă să se comporte, în activităţile sale lumeşti, asemenea oricărui alt om – adică într-un mod mai mult sau mai puţin raţional. Când ia decizii importante, tinde să examineze dovezile cu tot atâta atenţie ca orice necredincios. Martorii lui Iehova refuză

transfuziile de sânge, iar adepţii ştiinţei creştine refuză medicina modernă, însă aceştia nu sunt o excepţie de la o asemenea regulă. Ei nu fac decât să acţioneze în mod raţional în cadrul propriilor credinţe religioase. Până la urmă, nicio mamă care îi refuză îngrijirea medicală fiului său din motive religioase nu crede că rugăciunea reprezintă o simplă practică culturală religioasă. Ea crede că mântuirea ei cere o anumită încredere în puterea şi atenţia lui Dumnezeu şi astfel este dispusă să rişte chiar şi viaţa fiului său, în chip de pagubă colaterală.

Un astfel de comportament aparent iraţional se află de multe ori în slujba raţiunii, dat fiind că urmăreşte autentificarea empirică a doctrinei religioase. De fapt, chiar şi cele mai extreme manifestări ale credinţei sunt de multe ori perfect raţionale în contextul unor doctrine potrivite. Un exemplu izbitor îl constituie penticostalii, care dansează cu şerpi: căutând să demonstreze credinţa în litera Bibliei (în acest caz, Marcu 16:18) şi în *adevărul* ei, aceştia „şerpi vor lua în mână" (diferite specii de şarpe-cu-clopoţei) şi „ceva dătător de moarte... vor bea" (de obicei, stricnină) şi vor testa profeţia potrivit căreia aceasta „nu-i va vătăma". Desigur, unii dintre ei mor în cursul acestui demers, aşa cum s-a întâmplat cu fondatorul lor, George Hensley (a murit muşcat de şarpe, în 1955), ceea ce dovedeşte nu că credinţa lui a fost slabă, ci faptul că uneori veninul de şarpe şi stricnina sunt mortale.

Credinţele considerate fundamentale sunt cele care dictează ceea ce pare a fi raţional în orice moment dat. Când membrii sectei Poarta Cerului nu au reuşit să vadă nava spaţială care ştiau că trebuie să se deplaseze în urma cometei Hale-Bopp, au returnat telescopul de 4 000 de dolari pe care îl cumpăraseră în acest scop, considerându-l defect.

Însă credinţa îşi plăteşte dividendele cu adevărat în convingerea că viitorul va fi mai bun decât trecutul sau cel puţin nu mai rău. Să luăm în considerare celebra opinie a lui Julian din Norwich (cca 1342–1413), care a distilat mesajul Evangheliilor în următoarea frază memorabilă: „Totul va fi bine şi toate vor fi bune şi toate felurile de lucruri vor fi bine". Atracţia majorităţii doctrinelor religioase nu poate fi ceva mai sublim sau mai de nepătruns decât sintagma *lucrurile vor fi bine până la urmă.* Credinţa este oferită ca un mijloc prin care adevărul acestei propoziţii poate fi savurat în prezent şi asigurat în viitor.

Prin urmare, îmi pare indiscutabil că, pentru credincioşi, lucrul cel mai important este existenţa *reală* a unui astfel de *mecanism, faptul* că rostirea câtorva cuvinte şi înghiţirea unui fragment de pâine nedospită[57] sunt un mijloc eficient de răscumpărare, *certitudinea* că Dumnezeu veghează, ascultă şi

aşteaptă să-şi reverse binecuvântările – pe scurt, corespondenţa literală a doctrinei cu realitatea.

Ciuma de necrezut a ajuns la Paris în luna iulie [1348], chinuind oraşul vreme de un an şi jumătate.

Regele Filip [al IV-lea] a cerut Facultăţii de Medicină a Universităţii din Paris să ofere o explicaţie pentru dezastru. Profesorii i-au comunicat că o perturbare în ceruri a făcut ca soarele să supraîncălzească oceanele din apropierea Indiei şi că astfel apele au început să emane vapori nocivi. Facultatea de Medicină a oferit diferite remedii. De exemplu, supa ar fi de mare ajutor, asezonată cu piper, ghimbir şi trifoi. Trebuiau evitate puiul, păsările de apă, porcul şi în general carnea grasă. Uleiul de măsline ar putea fi fatal. Îmbăierea era periculoasă, însă clismele ar putea fi eficace. „Bărbaţii trebuie să fie căşti, dacă îşi preţuiesc viaţa", avertizau medicii.

Regele era mai departe preocupat de mânia divină şi a emis un edict împotriva blasfemiei. Pentru prima blasfemie vinovatului i se tăia o buză, pentru a doua, cealaltă buză, iar pentru a treia, limba... Autorităţile oraşului au reacţionat adoptând măsuri stricte pentru a preveni panica. Au poruncit să nu se mai tragă clopotele. Au interzis purtarea hainelor negre. Au oprit prezenţa a mai mult de două persoane la înmormântări şi orice manifestare publică de durere. Şi, pentru a-l potoli pe Dumnezeul mânios care a trimis aceste chinuri, au interzis munca în după-amiaza zilelor de sâmbătă, precum şi orice joc de noroc şi înjurături, şi au cerut ca toţi cei care trăiesc în păcat să se căsătorească imediat. Li Muisis [un stareţ de Tournai] a consemnat fericit că numărul căsătoriilor a crescut considerabil, că nu se mai auzeau cuvinte de ocară, iar jocurile de noroc au scăzut atât de mult, încât cei care fabricau zaruri au început să facă rozarii. De asemenea, acesta a scris că, în acel loc care devenise atât de virtuos, ciuma a ucis 25 000 de oameni, care au fost aşezaţi în gropi mari, la marginea oraşului.[58]

Unde se opresc credinţele religioase ale acestor oameni şi unde încep credinţele lor lumeşti? Există oare vreo îndoială că acei creştini oropsiţi din secolul al XIV-lea tânjeau după o *cunoaştere* (şi anume credinţe care să fie adevărate şi valide) despre ciumă, despre cauzele şi modul de transmitere a acesteia, sperând astfel să găsească un mijloc eficient de a o combate? Oare încrederea lor în principiile credinţei a fost întărită de cea mai izbitoare ignoranţă? Dacă s-ar fi ştiut, de pildă, că ciuma venea odată cu puricii purtători ai bacilului acestei boli, aduşi de şobolanii care părăseau corăbiile comerciale, şi-ar mai fi

concentrat aceştia energia asupra tăierii limbii blasfematorilor, asupra reducerii clopotelor la tăcere, asupra purtării de haine în culori deschise şi asupra folosirii a numeroase clisme? O modalitate sigură de a câştiga o dispută cu aceşti nefericiţi ar fi fost folosirea penicilinei, care nu este livrată dintr-un ţinut în care domină alte „perspective culturale”, ci de pe culmile realului.

Credinţă si nebunie

Am văzut că propriile noastre credinţe sunt strâns corelate cu structura limbajului şi cu structura aparentă a lumii. „Libertatea de credinţă”, în cazul în care există, este minimă. Este o persoană cu adevărat liberă să creadă o propoziţie pentru care nu are dovezi? Nu. Dovezile (senzoriale sau logice) reprezintă singurul lucru care sugerează că o credinţă dată este cu adevărat *despre* lume. Ştim cum să numim persoanele care au credinţe lipsite de justificare raţională. Când credinţele acestora sunt extrem de comune, le considerăm persoane „religioase”; altfel, cel mai probabil le vom considera „nebune”, „psihotice” sau „delirante”. Desigur, cele mai multe persoane credincioase sunt perfect sănătoase mental, chiar şi cele care comit atrocităţi în numele propriei credinţe. Dar care este deosebirea dintre un om care crede că Dumnezeu îl va răsplăti cu 72 de virgine dacă ucide un grup de adolescente evreice şi unul care crede că primeşte mesaje despre pace între oameni prin uscătorul său de păr, direct de la creaturi din sistemul Alpha Centauri? Bineînţeles, există o diferenţă, dar aceasta nu pune credinţa religioasă într-o lumină măgulitoare.

Trebuie să ai o anumită structură mentală pentru a crede ceea ce nimeni altcineva nu crede. Faptul de a fi dominat de idei în favoarea cărora nu ai nicio dovadă (şi care astfel nu pot fi justificate într-o conversaţie cu alte fiinţe umane) este în general un semn că ceva nu este în regulă cu mintea ta. Sigur că, dacă suntem mulţi, nu putem fi cu toţii bolnavi mental. Şi totuşi, nu este decât un accident istoric faptul că în societatea noastră este normal să crezi că Creatorul universului îţi poate auzi gândurile şi este o dovadă de boală mentală să crezi că acesta îţi transmite mesaje prin ploaia care bate în geamul dormitorului tău, în codul Morse. Astfel, deşi în general persoanele religioase nu sunt nebune, credinţele lor centrale cu siguranţă sunt. Acest lucru nu este surprinzător, având în vedere că majoritatea religiilor nu au făcut decât să canonizeze câteva produse ale ignoranţei şi demenţei din vechime, transmiţându-le până la noi ca şi cum ar fi nişte adevăruri primordiale. Acest lucru face ca miliarde de oameni să creadă ceea ce nicio persoană întreagă la cap nu ar crede de una singură. De fapt, este greu să-ţi imaginezi un alt set de credinţe care să sugereze mai multă dereglare mentală decât cele aflate în miezul multora dintre tradiţiile noastre religioase.

Să luăm în considerare una dintre pietrele de temelie ale credinţei catolice:

> *Mărturisesc că, prin liturghie, jertfa adevărată, curată şi împăciuitoare este oferită lui Dumnezeu pentru cei vii şi pentru cei morţi, şi că Trupul şi Sângele, împreună cu Sufletul şi Divinitatea Domnului nostru Isus Cristos, sunt cu adevărat şi substanţial prezente în preasfântul sacrament al Euharistiei, şi că are loc o schimbare a întregii substanţe a pâinii în Trupul Său şi o schimbare a întregii substanţe a vinului în Sângele Său; iar această schimbare Biserica Catolică o numeşte transsubstanţiere. Mărturisesc că Isus Cristos întreg, precum şi un adevărat sacrament, se primeşte odată cu fiecare specie separată.*[59]

Isus Cristos – care, după cum s-a dovedit, s-a născut dintr-o fecioară, a înşelat moartea şi s-a ridicat trupeşte la cer – poate fi mâncat acum sub formă de turtă. Câteva cuvinte în latină, rostite peste licoarea ta preferată, şi vei putea să-i bei şi sângele. Există vreo îndoială că, dacă pe lume ar fi existat o singură persoană care să creadă în aşa ceva, aceasta ar fi fost considerată nebună? Mai bine zis, există vreo îndoială că *ar fi fost* nebună? Pericolul credinţei religioase este acela că permite unor fiinţe umane altfel normale să culeagă roadele nebuniei şi să le considere *sfinte. Î*ntrucât fiecare nouă generaţie de copii este învăţată că propoziţiile religioase nu trebuie justificate, aşa cum se procedează cu toate celelalte propoziţii, civilizaţia este încă asediată de forţele absurdului. Chiar şi în momentul de faţă, ne ucidem unii pe alţii în numele unor texte din vechime. Cine s-ar fi gândit că ceva atât de absurd şi de tragic e posibil?

Ce ar trebui să credem?

Majoritatea lucrurilor pe care le credem despre lume, le credem pentru că aşa ne-au spus alţii să facem. Ne formăm perspectiva asupra lumii încrezându-ne în autoritatea experţilor şi în mărturiile oamenilor obişnuiţi. De fapt, cu cât suntem mai educaţi, cu atât mai mult ne dobândim credinţele la mâna a doua. O persoană care nu crede decât propoziţiile pentru care poate furniza o justificare senzorială sau teoretică nu va cunoaşte aproape nimic despre lume; dacă nu cumva se întâmplă să fie ucisă imediat de propria ignoranţă. De unde ştii că a cădea de la mare înălţime este periculos pentru sănătatea ta? Dacă nu ai văzut pe cineva murind în acest fel, înseamnă că ai adoptat această credinţă bazându-te pe autoritatea altora[60]. Nu este nimic rău în asta. Viaţa este prea scurtă şi lumea prea complexă ca să ne deplasăm numai în termeni epistemologici. Depindem întotdeauna de inteligenţa şi de reuşitele – dacă nu de amabilitatea – străinilor.

Lucrul acesta nu sugerează însă că toate formele de autoritate sunt valide şi nici că cele mai mari autorităţi vor avea mereu dreptate. Există argumente bune şi argumente rele, observaţii precise şi imprecise, iar fiecare dintre noi trebuie să judece dacă este raţional sau nu să adopte o anumită credinţă despre lume.

Să luăm în considerare următoarele surse de informaţii:

1. Prezentatorul ştirilor serii spune că în statul Colorado a izbucnit un mare incendiu. Au ars 100 000 de acri de pădure şi focul nu a fost încă potolit.

2. Biologii spun că ADN-ul este baza moleculară a reproducerii sexuale. Semănăm cu părinţii noştri fiindcă moştenim o parte din ADN-ul lor. Fiecare dintre noi are braţe şi picioare fiindcă ADN-ul a codificat proteinele care le-a produs în primele etape ale dezvoltării noastre.

3. Papa spune că Isus s-a născut dintr-o fecioară şi că a înviat trupeşte după ce a murit. El este Fiul lui Dumnezeu, care a creat universul în şase zile. Dacă crezi aceste lucruri, vei ajunge în rai după moarte; dacă nu crezi, vei ajunge în iad, unde vei suferi veşnic.

Prin ce se deosebesc aceste tipuri de mărturie? De ce nu sunt toate „opiniile avizate” demne de acelaşi respect? Dată fiind analiza făcută până acum, nu ar trebui să ne fie greu să acordăm autoritate propoziţiilor 1 şi 2 şi să o neglijăm pe 3.

Propoziţia 1: De ce considerăm convingătoare ştirea despre incendiul din Colorado? Ar putea fi o farsă. Dar cum rămâne cu acele imagini televizate cu dealuri devorate de flăcări şi cu avioane descărcând produse ignifuge? Poate că există un incendiu, dar într-un alt stat. Poate că de fapt arde statul Texas. Este raţional să ne gândim la o astfel de posibilitate? Nu. De ce nu? Aici începe să-şi arate valoarea „simţul comun”. Date fiind credinţele pe care le avem despre mintea umană, despre succesul colaborării noastre cu alte fiinţe umane şi despre cât de mult ne bazăm cu toţii pe ştiri, nu este uşor de conceput că o reţea de televiziune respectată şi un prezentator foarte bine plătit pun la cale o farsă ori că mii de pompieri, jurnalişti şi proprietari îngroziţi ar confunda Texasul cu statul Colorado. În astfel de judecăţi ce ţin de simţul comun este prezentă, la nivel implicit, o înţelegere a legăturilor cauzale dintre diferitele procese din lume, a probabilităţii diferitelor rezultate şi a intereselor persoanelor a căror mărturie o luăm în considerare. Ce ar avea de câştigat un prezentator profesionist de televiziune minţind cu privire la un incendiu în Colorado? Nu trebuie să intrăm în detalii; dacă prezentatorul de la ştirile serii ne spune că a izbucnit un incendiu

în Colorado şi apoi ne prezintă imagini cu arbori în flăcări, putem fi destul de siguri că în Colorado a izbucnit un incendiu.

Propoziţia 2: Ce putem spune despre „adevărurile" ştiinţei? Sunt ele *adevărate*? S-a scris mult despre caracterul provizoriu al teoriilor ştiinţifice. Karl Popper ne-a spus că, de fapt, nu demonstrăm niciodată că o teorie este corectă, ci doar nu reuşim să demonstrăm că este greşită[61]. Thomas Kuhn ne-a spus că teoriile ştiinţifice trec printr-o revizuire completă la fiecare generaţie şi că astfel nu converg spre adevăr[62]. Nu avem cum să ştim care dintre teoriile actuale se vor dovedi greşite mâine – deci câtă încredere să avem în ele? Mulţi consumatori neavizaţi ai acestor idei au ajuns la concluzia că ştiinţa nu este decât o altă sferă a discursului uman, nefiind astfel mai ancorată în realităţile lumii decât este literatura sau religia. Toate adevărurile cresc în copaci, gata să fie culese.

Dar nu toate sferele de discurs se află pe picior de egalitate, pentru simplul motiv că nu toate sferele de discurs *caută* să fie pe picior de egalitate (în cazul în care caută ceva). Ştiinţa este ştiinţă fiindcă reprezintă cel mai dedicat efort de a verifica dacă afirmaţiile pe care le facem sunt adevărate (sau cel puţin nu sunt false)[63]. Facem acest lucru prin observaţie şi experiment, în contextul unei teorii. A spune că o teorie ştiinţifică dată ar putea fi eronată nu înseamnă a spune că poate fi eronată în toate particularităţile sale sau că orice altă teorie are şanse egale să fie corectă. Ce probabilităţi există ca ADN-ul să *nu* fie baza moştenirii genetice? Ei bine, în acest caz, Mama Natură are multe explicaţii de dat. Trebuie să explice rezultatele din cei 50 de ani de experimente care au demonstrat existenţa unor corelaţii solide între genotip şi fenotip (inclusiv efectele reproductibile ale unor mutaţii genetice specifice). Orice nouă perspectivă asupra moştenirii care depăşeşte asumpţiile prezente ale biologiei moleculare va trebui să explice oceanul de date care acum se potriveşte cu aceste asumpţii. Ce şanse avem să descoperim într-o bună zi că ADN-ul *nu are absolut nimic* de-a face cu moştenirea? Absolut niciuna.

Propoziţia 3: Ne putem încrede în autoritatea papei? Există, desigur, milioane de catolici care o fac. De fapt, el este *infailibil* în chestiuni ce ţin de credinţă şi de moralitate. Putem spune că, în realitate, catolicii *greşesc* crezând că papa ştie despre ce vorbeşte? Sigur că putem.

Ştim că *nu* ar avea cum să existe dovezi suficiente pentru a autentifica multe dintre credinţele centrale ale papei. Cum ar putea cineva născut în secolul XX să ştie că Isus s-a născut dintr-o fecioară? Ce proces de gândire – mistică sau de altă natură – va putea furniza faptele necesare despre istoria sexuală a unei femei din Galileea (fapte care contrazic în întregime elemente bine

cunoscute, ce ţin de biologia umană)? Nu există un astfel de proces. Nici măcar o maşină a timpului nu ne-ar putea ajuta, decât dacă am fi dispuşi să o urmărim pe Maria 24 de ore pe zi, pe tot parcursul lunilor în care probabil a avut loc concepţia lui Isus.

Experienţele vizionare nu sunt niciodată suficiente în sine pentru a răspunde întrebărilor ce ţin de fapte istorice. Să spunem că papa a avut un vis despre Isus, iar chipul acestui Isus pare rupt dintr-un tablou al lui Da Vinci. Papa nu s-ar afla nici măcar în poziţia de a spune că Isus din visul său *semăna* cu adevăratul Isus. Infailibilitatea papei, oricât de multe vise şi viziuni ar avea acesta, nu se poate întinde nici măcar până la stabilirea faptului dacă Isus avea sau nu barbă, şi cu atât mai puţin până la afirmaţia că era cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, născut dintr-o fecioară şi capabil să dea viaţă morţilor. Acestea nu sunt lucruri ce pot fi autentificate prin experienţă spirituală.

Desigur, ne putem imagina un scenariu în care să dăm crezare viziunilor papei sau alor noastre. Dacă Isus ar veni şi ne-ar spune lucruri precum: „Biblioteca Vaticanului are exact 37,226 de cărţi” şi s-ar dovedi că are dreptate, atunci am începe să simţim că cel puţin purtăm *un dialog* cu cineva care are ceva de spus despre alcătuirea lumii. Având la dispoziţie un număr suficient de afirmaţii verificabile, culese din eterul viziunilor papale, am putea începe să vorbim cu seriozitate despre orice alte afirmaţii pe care le-ar putea face Isus. Autoritatea acestuia s-ar fi construit în singurul mod în care se poate construi o astfel de autoritate: prin afirmaţii despre lume ce pot fi coroborate prin observaţii. Cât despre propoziţia 3, este cât se poate de evident că papa nu are altă bază pentru afirmaţiile sale în afară de Biblie. Acest document nu este o justificare suficientă pentru credinţele sale, date fiind criteriile de acceptare a dovezilor care dominau în perioada alcătuirii sale.

Cum rămâne cu atât de apărata noastră libertate de credinţă religioasă? Aceasta nu diferă de libertatea credinţei jurnalistice sau biologice, iar cel care crede că presa pune la cale o conspiraţie de fabricare a ştirilor cu incendii sau că biologia moleculară nu este decât o teorie care s-ar putea dovedi complet eronată nu a făcut decât să-şi exercite libertatea de a fi considerat un idiot. Iraţionalitatea religioasă ar trebui să fie şi mai stigmatizată în discursul nostru, având în vedere că rămâne printre principalele cauze ale conflictelor armate din lume. Înainte de a termina de citit acest paragraf, probabil că cineva va muri din cauza credinţelor altui om despre Dumnezeu. Poate că a sosit momentul să le cerem semenilor noştri să aducă motive mai temeinice pentru a menţine diferenţele religioase, în cazul în care astfel de motive există.

Trebuie să începem să vorbim liber despre conţinutul real al cărţilor noastre sfinte, dincolo de heterodoxiile timide ale modernităţii: preoţi homosexuali, clerici musulmani care nu mai gustă amputările publice sau persoane care merg la slujba de duminică şi care nu şi-au citit Biblia din scoarţă-n scoarţă. O cercetare atentă a acestor cărţi şi a istoriei ne demonstrează că nu există niciun act de cruzime atât de oribil încât să nu poată fi justificat sau chiar poruncit prin recursul la paginile lor. Doar ocolind acrobatic unele pasaje a căror valoare canonică nu a fost niciodată pusă la îndoială putem evita să ne ucidem între noi spre slava lui Dumnezeu. Bertrand Russell a exprimat bine lucrurile când a făcut următoarea afirmaţie:

> *Spaniolii din Mexic şi din Peru obişnuiau să boteze copiii indienilor şi să-i ucidă pe loc, convinşi fiind că aceşti copii vor ajunge în rai. Un creştin care se conformează stricteţii normelor religioase nu poate găsi argumentele logice pentru a-i condamna, deşi astăzi toţi o facem. Doctrina nemuririi, aşa cum a fost formulată de creştini, a avut consecinţe dezastruoase asupra moralei..*[64].

Este adevărat că există milioane de persoane a căror credinţă le împinge să realizeze acte extraordinare de sacrificiu de sine pentru binele celorlalţi. Ajutorul oferit săracilor de către misionarii creştini din ţările în curs de dezvoltare este o dovadă că ideile religioase pot conduce la acţiuni frumoase şi deopotrivă necesare. Dar există motive mult mai bune pentru sacrificiul de sine decât cele furnizate de religie. Faptul că credinţa a fost cea care a motivat multe persoane să facă lucruri bune nu presupune că aceasta este în sine o motivaţie necesară (sau chiar bună) pentru a face bine. Poate fi foarte posibil, ba chiar raţional, să-ţi rişti viaţa pentru a-i salva pe alţii fără a crede nicio idee incredibilă despre natura universului.

Pe de altă parte, cele mai monstruoase crime împotriva umanităţii au fost invariabil inspirate de credinţe nejustificate. Acesta este aproape un truism. Proiectele de genocid tind să nu reflecte raţionalitatea autorilor acestora pentru simplul motiv că nu există niciun motiv întemeiat să omori fără discriminare oameni paşnici. Chiar şi acolo unde aceste crime au avut o natură seculară, a fost nevoie de credulitatea unor societăţi întregi pentru a fi duse la bun sfârşit. Nu trebuie decât să ne gândim la milioanele de persoane care au fost omorâte de Stalin şi de Mao; deşi aceşti tirani ridicau în slăvi raţionalitatea, comunismul nu era foarte diferit de o religie politică[65], în inima aparatului său de represiune şi teroare domnea o ideologie rigidă în numele căreia au fost sacrificate generaţii întregi de bărbaţi şi femei. Deşi credinţele lor nu mergeau dincolo de această lume, erau cultice şi iraţionale. Ca să citez doar un exemplu, acceptarea dogmatică a biologiei „socialiste” formulată de Lîsenko – spre deosebire de

biologia „capitalistă” a lui Mendel şi Darwin – a contribuit la moartea prin inaniţie a zeci de milioane de oameni în Uniunea Sovietică şi în China primei părţi a secolului al XX-lea.

În capitolul următor vom examina două dintre cele mai întunecate episoade din istoria credinţei: Inchiziţia şi Holocaustul. L-am ales pe primul ca obiect de studiu fiindcă nu există niciun alt caz în care atât de mulţi bărbaţi şi atâtea femei să-şi fi pierdut minţile într-un asemenea grad din cauza credinţelor pe care le aveau despre Dumnezeu; în niciun alt moment din istorie subminarea raţiunii nu a fost mai completă şi nici consecinţele acesteia nu au fost mai teribile. Holocaustul este relevant aici fiindcă în general este considerat un fenomen complet secular. Nu a fost aşa. Antisemitismul care a ridicat cărămidă cu cărămidă crematoriile – şi care mai înfloreşte şi astăzi – a ajuns la noi prin intermediul teologiei creştine. Iar naziştii, cu sau fără ştire, au fost agenţi ai religiei.

Capitolul 3
ÎN UMBRA LUI DUMNEZEU

Eşti arestat din senin şi adus înaintea unui judecător. Ai creat o furtună şi ai distrus recolta satului? Ţi-ai ucis vecinul prin deochi? Ai avut îndoieli cu privire la prezenţa trupească a lui Cristos în Euharistie? Vei descoperi în curând că astfel de întrebări nu admit răspunsuri care te exonerează.

Nu ţi se spune cine îţi sunt acuzatorii. Dar identitatea acestora este lipsită de importanţă, pentru că, în acest ultim ceas, dacă aceştia îşi vor retracta spusele, vor fi pedepsiţi pentru mărturie mincinoasă, în timp ce acuzaţiile iniţiale nu îşi vor pierde greutatea de probe aduse împotriva ta. Maşinăria justiţiei a fost atât de bine unsă de credinţă, încât nu i se mai poate pune nicio piedică.

Dar poţi face o alegere (dacă o putem numi aşa): îţi poţi recunoaşte vinovăţia şi îţi poţi da în vileag complicii. Fiindcă trebuie să fi avut complici. Nu îţi este acceptată nicio mărturisire până nu implici în crimele tale alţi bărbaţi şi alte femei. Poate că tu şi alţi cunoscuţi aleşi de tine v-aţi transformat în iepuri, pentru a vă împreuna cu însuşi diavolul. Vederea cizmelor de fier folosite la zdrobirea picioarelor pare să-ţi reîmprospăteze memoria. Da, Friedrich, Arthur şi Otto sunt de asemenea vrăjitori. Iar soţiile lor? Toate vrăjitoare.

Te aşteaptă acum o pedeapsă proporţională cu gravitatea delictelor tale: biciuire, un pelerinaj pe jos până în Ţara Sfântă, confiscarea proprietăţii sau, cel mai sigur, o perioadă îndelungată de închisoare, probabil pe viaţă. „Complicii” tăi vor fi fără întârziere supuşi torturii.

Sau ai putea să-ţi susţii nevinovăţia, aproape cu certitudine reală (până la urmă, nu multe persoane pot isca o furtună). Ca răspuns, temnicerii tăi te vor purta bucuroşi către cele mai înalte culmi ale suferinţei, înainte de a te arde pe rug. Ai putea fi încarcerat într-un întuneric total vreme de luni sau ani, bătut şi înfometat în mod repetat sau întins pe patul de tortură. Îţi vor fi zdrobite degetele de la mâni sau de la picioare, sau îţi va fi introdusă în gură, în vagin sau în anus o „pară a angoasei”, care se deschide pe dinăuntru până când nu mai suporţi durerea. Ai putea fi ridicat spre tavan, prins de un strappado (cu braţele legate la spate, agăţat de un scripete şi cu greutăţi legate de picioare) care îţi dislocă umerii. La aceste chinuri s-ar putea adăuga tortura frânghiei, care, cauzând de multe ori moartea, te-ar putea scuti de suferinţa rugului[66]. Dacă ai nenorocul să locuieşti în Spania, unde tortura judiciară a atins un nivel ridicat

de cruzime, ai putea fi aşezat pe „scaunul spaniol”: un tron de fier prevăzut cu cătuşe de fier pentru gât şi pentru membre. Cu scopul de a-ţi salva sufletul, sub picioarele tale va fi aşezat un vas cu cărbuni, care ţi le va coace încet. Întrucât pata ereziei are rădăcini adânci, carnea îţi va fi unsă neîncetat cu grăsime, pentru a nu arde prea repede. Sau ai putea fi legat de o masă, unde ţi se va pune pe abdomenul dezgolit un cazan cu gura în jos, plin cu şobolani. Prin încingerea de rigoare a fierului, rozătoarele vor începe să-ţi sape în burtă, căutând o ieşire[67].

În cazul în care recunoşti în faţa torţionarilor tăi că eşti eretic sau vrăjitoare, va trebui să-ţi confirmi mărturisirea înaintea unui judecător, iar orice încercare de retractare, de afirmare că mărturisirea ţi-a fost smulsă prin tortură te va da iar pe mâinile torţionarilor sau te va urca direct pe rug. Dacă te căieşti de păcatele tale după ce eşti condamnat, aceşti oameni înţelepţi şi miloşi – a căror grijă pentru soarta sufletului tău nemuritor nu cunoaşte limite – vor avea amabilitatea să te stranguleze înainte de a aprinde rugul[68].

Biserica medievală a constatat cu rapiditate că Sfânta Scriptură este o bună sursă de inspiraţie pentru diferite modalităţi de eradicare a ereziei, care merg de la lapidare până la arderea de viu[69]. O interpretare literală a Vechiului Testament nu doar permite uciderea ereticilor, ci chiar o *cere.* S-a dovedit astfel că nu este foarte greu să găseşti oameni dispuşi să îndeplinească un astfel de sfânt oficiu şi să facă acest lucru supunându-se cuvântului Bisericii – din moment ce încă era o infracţiune capitală să deţii o Biblie în oricare dintre limbile vernaculare ale Europei[70]. De fapt, omul de rând nu va avea acces la Scripturi până în secolul al XVI-lea. Aşa cum am observat mai sus, Deuteronomul era ghidul principal al oricărui inchizitor, întrucât îi îndeamnă în mod explicit pe credincioşi să-i ucidă pe toţi cei care manifestă simpatie faţă de alţi dumnezei, chiar dacă fac parte din propria familie. Dând dovadă de o înclinaţie pentru totalitarism pe care puţini muritori au reuşit să o egaleze, autorul acestui document cere să fie ucişi toţi cei care se încăpăţânează să nu ia parte la astfel de omoruri religioase (Deuteronomul 17:12-13)[71]. Oricine îşi imaginează că Biblia nu poate aduce nicio justificare pentru Inchiziţie, nu trebuie decât să o consulte pentru a se lămuri asupra acestei chestiuni:

> *De vei auzi de vreuna din cetăţile tale, pe care Domnul Dumnezeul tău ţi le dă ca să locuieşti, că s-au ivit în ea oameni necredincioşi dintre ai tăi şi au smintit pe locuitorii cetăţii lor, zicând: „Haidem să slujim altor dumnezei”, pe care voi nu i-aţi ştiut, caută, cercetează şi întreabă bine, şi de va fi adevărat că s-a întâmplat urâciunea aceasta în*

mijlocul tău, să loveşti pe locuitorii acelei cetăţi cu ascuţişul săbiei, s-o dai blestemului pe ea şi tot ce este în ea şi dobitoacele ei să le treci prin ascuţişul săbiei. Iar prăzile ei să le aduni toate în mijlocul pieţii ei şi să arzi cu foc cetatea şi toată prada ei, ca ardere de tot Domnului Dumnezeului tău; să fie ea pe vecie dărâmată şi niciodată să nu se mai zidească. (Deuteronomul 13:12-16).

Din motive evidente, Biserica a tins să ignore partea finală: distrugerea proprietăţilor ereticilor.

Pe lângă cerinţa de a respecta fiecare virgulă a legii Vechiului Testament[72], în Ioan 15:6 Isus pare să sugereze noi îmbunătăţiri ale practicii uciderii ereticilor şi necredincioşilor: „Dacă cineva nu rămâne în Mine, se aruncă afară ca mlădiţa şi se usucă; şi le adună şi le aruncă în foc şi ard”. Desigur, depinde de noi dacă vrem să interpretăm cuvintele lui Isus în mod metaforic sau nu. Problema Scripturilor este însă că multe dintre interpretările sale posibile (inclusiv cele extrem de literale) pot fi folosite pentru a justifica atrocităţi comise în numele credinţei.

Sfânta Inchiziţie s-a născut oficial în 1184, sub papa Lucius al III-lea, pentru a zdrobi mişcarea populară a catarilor. Catarii (din grecescul *katharoi*, „cei puri”) îşi formulaseră propria versiune de maniheism (Mani însuşi a fost jupuit de viu în anul 276, la solicitarea preoţilor zoroastrieni), care susţinea că lumea materială fusese creată de Satana şi că, prin urmare, era inerent rea. Catarii erau împărţiţi în *perfecti* şi *credentes* („credincioşii”). *Perfecţi* nu mâncau carne, ouă, brânză sau grăsime, posteau zile la rând, menţineau un celibat strict şi respingeau orice bogăţie personală; viaţa acestora era atât de austeră, încât majoritatea *credincioşilor* li se alăturau doar pe patul de moarte, pentru a se întoarce la Dumnezeu în sfinţenie, după ce îşi trăiseră viaţa cum au dorit.

Sfântul Bernard, care a încercat în zadar să combată această învăţătură atât de austeră prin doctrina Bisericii, a comentat motivele nereuşitei sale: „În privinţa celor spuse [de catari], nimic nu poate fi mai puţin condamnabil... iar ceea ce spun, adeveresc prin fapte. Cât despre morala ereticului, nu înşală pe nimeni, nu oprimă pe nimeni, nu loveşte pe nimeni; are obrajii palizi de la postit... mâinile sale muncesc pentru traiul său”.[73]

De fapt, se pare că nu exista nicio altă problemă cu aceşti oameni în afară de ataşamentul lor faţă de anumite credinţe neortodoxe despre crearea lumii. Dar erezia este erezie. Orice persoană care crede că Biblia conţine cuvântul infailibil al lui Dumnezeu va înţelege de ce oamenii aceştia trebuiau ucişi.

Inchiziţia a păşit iniţial cu precauţie (folosirea torturii pentru a obţine mărturisiri nu a fost permisă „oficial” până în 1252, la Al patrulea Conciliu de la Lateran), însă paşii acesteia s-au lărgit cu

prilejul a două evenimente. Primul a avut loc în 1199, când papa Inocenţiu al III-lea a decretat ca Biserica să intre în posesia tuturor proprietăţilor care aparţin ereticului condamnat, pe care apoi aceasta le împarte cu autorităţile locale şi cu acuzatorii victimei, ca recompensă pentru ajutorul oferit. Al doilea a fost ascensiunea ordinului dominican[74]. Sfântul Dominic, afişând convingerea oricărui bun catolic al vremii, i-a anunţat pe catari: „Ani la rândul v-am îndemnat în zadar, cu blândeţe, cu predici, cu rugăciuni, cu lacrimi. Dar, aşa cum spune o pildă a ţării mele, acolo unde binecuvântarea nu rezolvă nimic, de folos sunt loviturile. Vom ridica împotriva voastră prinţi şi prelaţi care vor înarma popoare şi regate împotriva acestui ţinut...”.[75] Se pare că sfinţenia are arome diferite. Odată cu instituirea sfântului ordin dominican de călugări cerşetori, Inchiziţia era pregătită să-şi înceapă treaba cu seriozitate. Ca nu cumva barbaria generală din epocă să ne desensibilizeze faţă de ororile acestor evenimente istorice, este important de reţinut că inchizitorii – torţionari, informatori şi cei care dirijau acţiunile acestora – erau ecleziaşti de diferite ranguri. Erau oameni ai lui Dumnezeu: papi, episcopi, călugări şi preoţi. Oameni care şi-au dedicat viaţa – cu vorba, dacă nu cu fapta – lui Cristos, aşa cum îl întâlnim în Noul Testament, cel care vindecă bolnavii şi îi provoacă pe cei fără de păcat să arunce prima piatră:

> *În cele din urmă, în 1234, s-a proclamat în Toulouse canonizarea Sfântului Dominic, iar episcopul Raymond du Fauga se spăla pe mâini, înainte de cină, când a auzit zvonul că o bătrână lovită de febră dintr-o casă învecinată era pe punctul de a fi supusă unui ritual catar. Episcopul a ajuns în grabă la căpătâiul acesteia şi a reuşit să o convingă că este un prieten, a interogat-o apoi cu privire la credinţele sale şi a denunţat-o ca eretică. I-a cerut să se căiască. Aceasta a refuzat. Prin urmare, episcopul a pus să-i fie dus patul pe un câmp, unde a ars-o de vie. „Iar după ce episcopul, fraţii şi însoţitorii lor au terminat cu aceasta”, scrie fratele Guillaume, „s-au întors la refectoriu şi, mulţumind lui Dumnezeu şi binecuvântatului Dominic, au mâncat cu bucurie ce li se pregătise.”*[76]

Întrebarea cum a reuşit Biserica să transforme principalul mesaj al lui Isus – cel de iubire a aproapelui şi de întoarcere a celuilalt obraz – într-o doctrină a crimei şi a jafului pare să se confrunte cu un mister chinuitor; dar nu este deloc un mister. În afară de eterogenitatea şi de contradicţiile biblice, care permit justificarea unor fapte diverse şi ireconciliabile[77], vinovatul este în mod clar însăşi doctrina credinţei. De fiecare dată când un om îşi închipuie că nu trebuie decât să creadă adevărul unei propoziţii, fără mijlocirea vreunei dovezi – că necredincioşii

ajung în iad, că evreii beau sângele copiilor –, acesta ajunge să fie capabil de orice.

Practica pentru care Inchiziţia este pe bună dreptate renumită şi care i-a asigurat o serie continuă de suspecţi şi de condamnări a fost apelul la tortură pentru a smulge mărturii de la acuzaţi, pentru a forţa martorii să vorbească şi pentru a convinge un eretic ce mărturiseşte să-i denunţe pe cei alături de care a păcătuit. Justificarea acestui comportament vine direct de la Sfântul Augustin, care a raţionat că dacă tortura este potrivită pentru cei care încalcă legile oamenilor, cu atât mai potrivită este aceasta pentru cei care încalcă legile lui Dumnezeu[78]. Tortura judiciară, aşa cum era practicată de creştinii Evului Mediu, nu era decât o inflexiune finală şi nebunească a credinţei lor. Simplul fapt că cineva îşi închipuia că o astfel de procedură dementă ar putea furniza *informaţii reale* este în sine o minune. După cum scria Voltaire în 1764, „este ceva divin aici, căci este de neînţeles cum au purtat oamenii acest jug cu atâta răbdare”[79].

Vom completa imaginea cu o relatare contemporană a unui autodafé spaniol (spectacol public în care ereticii erau condamnaţi şi de multe ori arşi). Inchiziţia spaniolă nu a încetat persecuţia ereticilor până în anul 1834 (ultimul autodafe a avut loc în Mexic în 1850), în perioada în care Charles Darwin se îmbarca pe *Beagle* şi Michael Faraday descoperea relaţia dintre electricitate şi magnetism.

> *Apoi condamnaţii sunt duşi imediat la Riberia, locul execuţiei, unde sunt ridicate atâtea ruguri câţi prizonieri urmează să fie arşi. Cei care au tăgăduit au fost mai întâi strangulaţi şi apoi arşi; cei care au mărturisit se urcă pe rug folosind o scară, iar iezuiţii, după câteva îndemnuri de împăcare cu Biserica, îi trimit către osânda veşnică, dându-i pe mâna călăilor, care le spun că se află lângă ei ca să îi supună la chinuri. La auzul acestor cuvinte, răsună strigăte puternice şi se spune: „Să fie tăiată barba câinelui”, ceea ce se face apropiind de barba acestora grămezi aprinse de paie înfipte în vârful unui par lung, până când feţele li se înnegresc, în timp ce populaţia umple văzduhul cu cele mai zgomotoase strigăte de bucurie, în cele din urmă, se dă foc paielor de la baza rugului de care sunt legate victimele – atât de sus, încât de cele mai multe ori flăcările nu depăşesc locul pe care stau aceştia, motiv pentru care sunt mai mult copţi decât arşi. Deşi nu există un spectacol mai lamentabil, iar victimele strigă cât le ţin puterile „Aveţi milă, pentru numele lui Dumnezeu!”, la aceste evenimente asistă persoane de toate vârstele şi condiţiile, manifestându-şi deschis bucuria şi mulţumirea.*[80]

Cu toate că reformatorii protestanţi s-au separat de Roma în multe privinţe, tratamentul acordat semenilor lor nu a fost mai puţin dizgraţios. Execuţiile publice erau mai populare ca oricând: ereticii erau făcuţi cenuşă, savanţii erau torturaţi şi ucişi pentru manifestări impertinente ale raţiunii, iar desfrânaţii erau ucişi fără ezitare[81]. Lecţia pe care o putem desprinde din toate acestea este foarte bine rezumată de Will Durant: „Intoleranţa este o concomitenţă naturală a credinţei; toleranţa creşte doar atunci când credinţa îşi pierde certitudinea; certitudinea este criminală”[82].

De fapt, nu par să fie foarte multe lucruri deconcertante aici. Arderea unor oameni care sunt sortiţi să ardă veşnic pare un preţ mic de plătit pentru a proteja de aceeaşi soartă persoanele pe care le iubeşti. Cununia dintre raţiune şi credinţă – în care oameni care în alte circumstanţe sunt raţionali pot fi motivaţi de conţinutul credinţelor iraţionale – aşază în mod clar societatea pe o pantă alunecoasă, unde confuzia şi ipocrizia se află la înălţime, în timp ce jos aşteaptă chinurile administrate de inchizitor.

Vrăjitoare şi evrei

Istoric vorbind, Biserica a avut ca ţintă două grupuri care merită o atenţie specială. Vrăjitoarele prezintă un interes deosebit în acest context, fiindcă persecutarea lor a cerut încă de la început un grad extraordinar de credulitate, pentru simplul motiv că în Europa medievală nu pare să fi existat niciodată o confederaţie a vrăjitoarelor. Nu exista niciun conclav de disidenţi păgâni, întâlnindu-se în secret, logodindu-se cu Satana, abandonându-se plăcerilor sexului în grup, canibalismului şi vrăjilor împotriva vecinilor, recoltelor şi vitelor. Se pare că astfel de idei erau produsul folclorului, al viselor foarte intense şi al confabulaţiilor; toate acestea fiind confirmate prin mărturisiri obţinute în urma celor mai oribile torturi. Antisemitismul este de interes aici atât pentru nedreptatea imensă pe care a generat-o, cât şi pentru originile sale explicit teologice. Din perspectiva doctrinei creştine, evreii sunt chiar mai răi decât ereticii de rând; ei sunt eretici care resping în mod explicit natura divină a lui Isus Cristos.

Cu toate că stigmatul aplicat vrăjitoarelor şi evreilor pe tot cuprinsul creştinătăţii comportă anumite asemănări – ambele categorii erau acuzate că au ucis copii şi că le-au băut sângele[83] –, cazurile acestora sunt destul de diferite. Cel mai probabil, vrăjitoarele nici măcar nu au existat, iar persoanele omorâte din cauza acuzaţiilor de vrăjitorie s-au numărat, poate, între 40 000 şi 50 000 în peste 300 de ani de persecuţii[84]; evreii au trăit alături de creştini vreme de două milenii, le-au generat religia şi au făcut obiectul intoleranţei criminale încă din primele secole după

Cristos, din motive care nu sunt mai substanţiale decât cele aflate la baza credinţei în înviere.

Relatările obţinute în urma vânătorilor de vrăjitoare seamănă, în majoritatea privinţelor, cu persecutarea mult mai răspândită a ereticilor de către Inchiziţie: întemniţarea doar pe baza acuzaţiilor, torturi pentru a obţine mărturisiri, mărturisiri considerate inacceptabile dacă nu sunt numiţi complici, moartea prin ardere lentă şi arestarea noilor acuzaţi. Următoarea relatare este tipică:

> *În 1595, o bătrână care locuia într-un sat aflat în apropiere de Konstanz, mâniată că nu fusese invitată la distracţiile sătenilor într-o zi de sărbătoare publică, a fost auzită mormăind ceva pentru sine şi apoi a fost văzută mergând pe câmp către o colină, unde s-a pierdut în zare. La două ceasuri după aceea s-a pornit o furtună puternică, care i-a udat pe dansatori până la piele şi a produs pagube importante recoltelor. Această femeie, care fusese bănuită mai înainte de vrăjitorie, a fost arestată, întemniţată şi acuzată că pricinuise furtuna umplând o gaură cu vin şi amestecându-l cu ajutorul unui băţ. A fost torturată până când a mărturisit şi a fost arsă de vie în seara următoare.*[85]

Cu toate că este greu să faci generalizări cu privire la mulţimea factorilor care au contribuit la ridicarea sătenilor împotriva propriilor vecini, este evident că elementul *sine qua non* al fenomenului este credinţa în existenţa vrăjitoarelor. Dar ce credeau mai exact oamenii? Aparent, erau de părere că vecinii lor făceau sex cu diavolul, că se delectau cu zboruri nocturne pe mătură, că se transformau în pisici şi în iepuri şi mâncau carne de om. Un lucru foarte important este credinţa lor totală în *maleficium*, adică în capacitatea de a face rău altor persoane prin mijloace oculte. Din multitudinea dezastrelor care i se puteau întâmpla unei persoane pe parcursul scurtei şi dificilei sale vieţi, creştinii păreau să fie preocupaţi în special de ideea că vreun vecin ar putea să le facă vrăji şi să le afecteze sănătatea sau norocul. Doar apariţia ştiinţei ar putea elimina cu succes o astfel de idee, împreună cu manifestările fantastice de cruzime la care a dat naştere. Trebuie să ne amintim că teoria microbiană a bolilor a apărut abia la mijlocul secolului al XIX-lea, făcând astfel să dispară multe superstiţii despre cauzele bolilor.

Credinţele oculte de acest tip sunt o moştenire clară venită de la strămoşii noştri primitivi, care vedeau magie peste tot. De pildă, populaţia Fore din Papua Noua Guinee, pe lângă faptul că sunt canibali entuziaşti, se răzbună pe cei suspectaţi de vrăjitorie într-un mod înfiorător:

Pe lângă participarea la reuniuni publice, bărbaţii din tribul Fore vânau persoane pe care le credeau vrăjitori şi le ucideau ca represalii. Vânătorii foloseau împotriva vrăjitorilor un atac specializat, numit tukabu: le străpungeau rinichii, le zdrobeau organele genitale şi le rupeau osul coapsei cu topoare de piatră, le muşcau gâtul şi le smulgeau traheea şi le înfigeau beţe de bambus în vene pentru a-i face să sângereze.[86]

Fără îndoială că fiecare dintre aceste gesturi aveau o semnificaţie metafizică. Acest comportament pare să fi fost întâlnit la populaţia Fore cel puţin până în anii 1960. Comedia oribilă a ignoranţei umane atinge aici un moment rar de transparenţă: membrii acestui trib nu făceau decât să reacţioneze la o epidemie de kuru – o infecţie spongiformă fatală a creierului – cauzată nu de vrăjitori, ci de propriile lor rituri religioase care presupuneau consumul corpului şi al creierului persoanelor decedate din trib[87].

Pe parcursul Evului Mediu şi al Renaşterii era cât se poate de clar că bolile pot fi provocate de demoni şi de magie neagră. Există relatări despre bătrâne fragile acuzate că au ucis bărbaţi în toată firea şi că au rupt gâtul cailor acestora – fapte mărturisite sub tortură – şi se pare că au fost puţini cei care considerau astfel de acuzaţii implauzibile. Chiar şi torturarea necontenită a celor acuzaţi era justificată printr-un raţionament pervers: se credea că diavolul îşi desensibilizează supuşii la durere, în pofida strigătelor acestora prin care cereau milă. Şi aşa s-a întâmplat că, vreme de secole, bărbaţi şi femei a căror vină consta în faptul că erau urâţi, bătrâni, văduvi sau bolnavi mintal au fost acuzaţi de crime imposibile şi au fost ucişi în numele lui Dumnezeu.

După aproape 400 de ani, unii clerici au început să conştientizeze cât de nebuneşti sunt aceste fapte. Să vedem revelaţia pe care a avut-o Frederick Spee: „Tortura umple întreaga noastră Germanie cu vrăjitoare şi cu rele nemaiauzite, şi nu doar Germania, ci orice naţiune care o exercită… Dacă nu am mărturisit până acum cu toţii că suntem vrăjitori şi vrăjitoare, asta s-a întâmplat doar pentru că nu am fost torturaţi”[88]. Însă Spee a ajuns la această concluzie raţională numai după ce un prieten sceptic de-al său, ducele de Brunswick, a aranjat să fie torturată şi interogată în prezenţa lui o femeie suspectată de vrăjitorie. Nefericita femeie a mărturisit că l-a văzut pe Spee însuşi în Brocken, transformându-se în lup, în capră şi în alte fiare şi procreând cu vrăjitoarele strânse acolo numeroşi copii care se născuseră cu cap de broască şi cu picioare de păianjen. Spee, care avea norocul să se afle în compania unui prieten şi fiind sigur de propria nevinovăţie, s-a apucat imediat de lucru şi a scris *Cautio*

Criminalis (1631), care detaliază nedreptăţile proceselor pentru vrăjitorie[89].

Însă Bertrand Russell a observat că nu toţi oamenii raţionali au fost la fel de norocoşi ca Spee:

> *Chiar când persecuţia se afla la apogeu, câţiva raţionalişti îndrăzneţi au avut curajul să se îndoiască de faptul că furtunile, grindina, tunetele şi fulgerele erau provocate într-adevăr de uneltirile femeilor. Aceşti oameni nu au avut parte de nicio milă. Astfel, spre sfârşitul secolului al XVI-lea, Flade, rectorul Universităţii din Trèves şi Judecător Principal al Curţii Electorale, după ce a condamnat nenumărate vrăjitoare, a început să se gândească la faptul că era posibil ca mărturisirile lor să fie puse pe seama dorinţei de a scăpa de torturile scaunului, şi a ajuns să nu mai vrea să condamne. A fost acuzat că s-a vândut Satanei şi a fost supus aceloraşi torturi pe care el le aplicase altora. Ca şi aceştia, Flade şi-a mărturisit vina şi în 1589 a fost spânzurat şi apoi ars*[90].

În 1718 (când vaccinul împotriva variolei începuse să fie introdus în Anglia şi matematicianul englez Brook Taylor perfecţiona analiza matematică), nebunia vânătorii de vrăjitoare încă era o puternică forţă socială. Charles Mackay povesteşte un incident din Caithness (nord-estul Scoţiei):

> *Un tâmplar neîndemânatic, pe nume William Montgomery, simţea o antipatie mortală faţă de pisici şi, cumva, aceste animale şi-au ales în general curtea sa ca scenă pentru mieunat şi alte activităţi. Şi-a stors creierii o perioadă lungă de timp încercând să ştie de ce el, şi nu vecinii săi, este atât de năpăstuit. În cele din urmă a ajuns la înţeleaptă concluzie că torţionarii săi nu sunt pisici, ci vrăjitoare. Opinia lui a fost susţinută de servitoarea sa, care a jurat că auzise sus-pomenitele pisici vorbind între ele cu grai omenesc. Curajosul tâmplar era acum pregătit pentru următoarea adunare a nefericitelor feline. S-a năpustit asupra lor înarmat cu un topor, un pumnal şi un paloş. Pe una a rănit-o la spate, pe o a doua la şold, iar pe o a treia a schilodit-o cu toporul, dar nu a putut să prindă niciuna. Câteva zile mai târziu, au murit două femei din parohie şi, după ce corpurile lor au fost examinate, s-a spus că pe spatele uneia s-a observat semnul unei răni recente şi pe şoldul celeilalte, un semn asemănător. Tâmplarul şi servitoarea sa erau convinşi că era vorba despre pisicile rănite şi vestea s-a răspândit în tot ţinutul. Toţi se aflau în căutare de probe coroborante, iar la scurt timp au descoperit una remarcabilă. Nancy Gilbert, o bătrână amărâtă care trecuse de şaptezeci de ani, a fost găsită în*

pat, cu un picior rupt. Cum era suficient de urâtă pentru a fi vrăjitoare, s-a afirmat că trebuie să fie, de asemenea, una dintre pisicile ce trecuseră prin mâinile tâmplarului. Acesta, fiind informat de suspiciunea populară, a spus că îşi aminteşte cu claritate că a lovit una dintre pisici cu paloşul său, care trebuie să-i fi rupt piciorul. Nancy a fost de îndată târâtă din pat şi aruncată în închisoare. Înainte de a fi torturată, aceasta a explicat într-un mod foarte firesc şi inteligibil cum şi-a rupt piciorul, dar versiunea ei nu a satisfăcut pe nimeni. Persuasiunea profesională a torţionarului a făcut-o să spună o poveste diferită şi a mărturisit că de fapt era o vrăjitoare şi că Montgomery o rănise în noaptea respectivă, că cele două bătrâne recent decedate erau de asemenea vrăjitoare, pe lângă alte zeci de femei pe care le-a dat în vileag. Sărmana făptură a suferit atât de mult din cauză că fusese scoasă din casă şi torturată, încât a murit a doua zi, în închisoare.[91]

Pe lângă observarea consecinţelor îngrozitoare ale anumitor credinţe, ar trebui să luăm notă de modul raţional în care aceşti vânători de vrăjitoare au încercat să-şi confirme suspiciunile. Aceştia căutau corelaţii care aveau o aparentă semnificaţie: nu era suficientă *orice* bătrână; aveau nevoie de una care suferise o rană asemănătoare cu cea a pisicii. Dacă accepţi premisa că bătrânele se pot transforma în pisici şi pot reveni la forma umană, restul este practic ştiinţă.

Biserica nu a condamnat oficial folosirea torturii până la bula emisă de papa Pius al VII-lea, în 1816.

*

Antisemitismul[92] este la fel de integrat în doctrina Bisericii cum sunt contraforţii în catedralele gotice, iar acest adevăr teribil a fost scris cu sângele iudaic din primele secole ale erei noastre. Istoria antisemitismului, asemenea celei a Inchiziţiei, nu poate fi tratată în mod satisfăcător în contextul acestei cărţi. Abordez acest subiect, deşi pe scurt, fiindcă ura iraţională faţă de evrei a produs o serie întreagă de efecte resimţite mai ales în vremurile noastre. Antisemitismul este inerent atât creştinismului, cât şi islamului, întrucât ambele tradiţii consideră evreii vinovaţi de denaturarea revelaţiei iniţiale a lui Dumnezeu. Creştinii cred, de asemenea, că evreii l-au omorât pe Cristos şi că existenţa continuată a acestora ca evrei constituie o negare perversă a statutului mesianic al lui Isus. Oricare ar fi contextul, ura faţă de evrei rămâne un produs al credinţei: creştină, musulmană, precum şi iudaică.

Antisemitismul musulman contemporan este îndatorat corespondentului său creştin. *Protocoalele înţelepţilor Sionului,* un fals manuscris antisemit rus aflat la originea majorităţii

teoriilor conspiraţiei referitoare la evrei, este considerat acum, în lumea arabă, un text autentic[93]. Un articol recent, apărut în *Al-Akhbar*, unul dintre ziarele importante din Cairo, sugerează că problema antisemitismului musulman este acum prea adâncă pentru a fi remediată printr-o strângere de mână în Grădina cu Trandafiri, la Casa Albă: „Mulţumită lui Hitler, binecuvântată fie memoria lui, care s-a răzbunat în avans pentru palestinieni împotriva celor mai josnici criminali de pe faţa Pământului. . . . Dar avem o plângere împotriva lui, căci răzbunarea lui nu a fost suficientă".[94] Aceste cuvinte răsună într-un Cairo *moderat*, unde musulmanii beau alcool, merg la cinematograf şi privesc dansuri din buric – un loc unde guvernul reprimă în mod activ fundamentalismul. Este clar că ura faţă de evrei este foarte intensă în lumea musulmană.

Gravitatea suferinţei poporului evreu în decursul epocilor, culminând cu Holocaustul, aproape că exclude orice presupunere că evreii şi-au făcut-o cu mâna lor. Totuşi, într-un sens destul de restrâns, lucrul acesta nu este tocmai adevărat. Înainte de venirea la putere a Bisericii, evreii erau deja obiectul suspiciunii şi al persecuţiilor ocazionale datorită refuzului lor de a se integra, datorită izolării şi superiorităţii declarate a culturii lor religioase – adică datorită conţinutului propriilor credinţe iraţionale şi sectare. Dogma „poporului ales", deşi este cel puţin implicită în majoritatea credinţelor, în iudaism a atins o stridenţă nemaiîntâlnită în lumea antică. În rândul culturilor care venerau o pluralitate de zei, monoteismul evreilor s-a dovedit imposibil de digerat. Şi cu toate că demonizarea explicită a acestora ca popor a necesitat lucrarea nebunească a Bisericii creştine, ideologia iudaică a fost şi rămâne un paratrăsnet al intoleranţei. Sistemul său de credinţe pare să fie cel mai puţin adecvat pentru a supravieţui într-o stare naturală teologică.

Creştinismul şi islamul recunosc sfinţenia Vechiului Testament şi oferă o convertire uşoară la propria credinţă. Islamul îi cinsteşte pe Avraam, Moise şi Isus ca premergători ai lui Mohamed. Hinduismul îmbrăţişează cu braţele sale multiple aproape tot ce întâlneşte (de pildă, mulţi hinduşi îl consideră pe Isus un avatar al lui Vishnu). Numai iudaismul se vede înconjurat de erori implacabile. Prin urmare, nu este de mirare că a atras atât de multă ură sectară. Evreii, în măsura în care sunt religioşi, se consideră purtători ai unui legământ unic cu Dumnezeu. În consecinţă, au petrecut ultimele două milenii colaborând cu cei care îi considerau diferiţi prin faptul că se considerau ei înşişi iremediabil diferiţi. Iudaismul este tot atât de dezbinător în structura sa pe cât este de ridicol în literalismul său, şi tot atât de neconcordant cu descoperirile civilizatoare ale modernităţii precum orice altă religie. Coloniştii evrei, prin exercitarea „libertăţii de credinţă" pe teritorii disputate, reprezintă acum unul

din principalele obstacole în calea instaurării păcii în Orientul Mijlociu. Dacă se va ajunge în punctul în care conflictul israeliano-palestinian va degenera într-un război, evreii vor fi o cauză directă a războiului dintre islam şi Occident[95].

Problema pe care o aveau creştinii secolului I era foarte simplă: aparţineau unei secte de evrei care îl recunoscuseră pe Isus drept Mesia (grecescul *christos),* în timp ce majoritatea coreligionarilor lor nu. Isus era evreu, desigur, iar mama sa, evreică. Apostolii săi erau evrei până la ultimul. Nu există nicio dovadă, în afara scrierilor tendenţioase ale Bisericii ulterioare, că Isus s-a considerat vreodată altceva decât un evreu între evrei, care urmărea împlinirea doctrinei iudaice – şi, probabil, recuperarea suveranităţii iudaice într-o lume romană. După cum au observat mulţi cercetători, numeroasele linii ale profeţiei iudaice care au fost făcute să coincidă cu misiunea publică a lui Isus trădează apologetica şi, de multe ori, erudiţia precară a autorilor evangheliilor.

De exemplu, autorii Evangheliilor după Luca şi după Matei, căutând să armonizeze viaţa lui Isus cu profeţia Vechiului Testament, insistă că Maria a zămislit fiind virgină (grecescul *parthenos),* ţinând cont de versiunea greacă a cărţii lui Isaia 7:14. Din nefericire pentru apărătorii virginităţii Măriei, cuvântul *alma* (tradus greşit prin *parthenos)* înseamnă, pur şi simplu, „femeie tânără”, fără nicio trimitere la virginitate. Pare cert că dogma creştină a naşterii dintr-o fecioară şi o mare parte din anxietatea ulterioară a Bisericii cu privire la sex au fost rezultatul unei traduceri greşite din ebraică[96].

O altă lovitură împotriva doctrinei naşterii din fecioară este aceea că ceilalţi evanghelişti, Marcu şi Ioan, nu par să ştie nimic în această privinţă, deşi ambii par tulburaţi de acuzaţiile potrivit cărora Isus ar fi fost ilegitim[97]. Pavel pare să creadă că Isus este fiul lui Iosif şi al Mariei. Acesta spune despre Isus că a fost „născut din sământa lui David, după trup” (Romani 1:3, în sensul că Iosif a fost tatăl său) şi „născut din femeie” (Galateni 4:4, în sensul că Isus a fost de fapt om), fără nido referire la virginitatea Mariei[98].

Virginitatea Mariei a fost mereu un indicator al atitudinii lui Dumnezeu faţă de sex: sexul este un act intrinsec păcătos, fiind mecanismul prin care păcatul originar a fost transmis urmaşilor lui Adam. S-ar părea că civilizaţia occidentală a îndurat două milenii de nevroză sexuală consacrată doar pentru că autorii Evangheliilor după Matei şi după Luca nu ştiau să citească în ebraică. Pentru evrei, adevăraţii descendenţi ai lui Isus şi ai apostolilor, dogma naşterii din fecioară a servit ca nesfârşită

justificare a persecutării acestora, întrucât a constituit una dintre principalele „probe” care demonstrau divinitatea lui Isus.

Trebuie să observăm că accentul pus de Noul Testament pe miracole, împreună cu încercările de a armoniza viaţa lui Isus cu Vechiul Testament, ne arată intenţia, oricât de ezitantă, a primilor creştini de a face credinţa lor să pară *raţională.* Date fiind semnificaţia evidentă a fiecărui miracol şi acceptarea generală a profeţiei, nu putea să fie decât rezonabil să se considere că presupusele evenimente reprezintă dovezi ale divinităţii lui Cristos. În ceea ce îl privea, Augustin a spus-o cât se poate de clar: „N-aş fi creştin fără minuni”. Un mileniu mai târziu, Blaise Pascal – geniu matematic, filosof şi fizician – a fost atât de impresionat de confirmarea eristică a profeţiei, încât şi-a dedicat ultimii ani ai scurtei sale vieţi apărării prin scris a doctrinei creştine:

> *Prin Isus Cristos, îl cunoaştem pe Dumnezeu. Toţi cei care au pretins că-l cunosc pe Dumnezeu şi că-i pot dovedi existenţa fără Isus Cristos nu deţineau decât mărturii neputincioase. Dar, drept mărturie întru Isus Cristos, noi deţinem profeţiile, mărturii solide şi palpabile. Aceste profeţii s-au împlinit şi s-au dovedit adevărate prin fapte, stabilind certitudinea acestor adevăruri şi, de aici, proba divinităţii lui Isus Cristos.*[99]

„Solide şi palpabile”? Faptul că o minte atât de agilă a putut funcţiona sub o astfel de dogmă a fost, fără îndoială, una dintre marile minuni ale epocii[100]. Chiar şi astăzi, aparenta confirmare a profeţiei detaliate în Noul Testament este oferită ca motiv principal pentru a-l accepta pe Isus ca Mesia. „Saltul de credinţă” este de fapt o ficţiune. Niciun creştin, nici măcar dintre cei care trăiau în primul secol, nu s-a bazat doar pe aceasta.

În timp ce Dumnezeu făcuse legământ cu Israel şi îşi oferise fiul sub chip de evreu, primii creştini începeau să facă tot mai mult parte din „neamuri” şi, pe măsură ce se răspândea doctrina, cei care erau proaspăt botezaţi au început să considere negarea iudaică a divinităţii lui Isus drept răul desăvârşit. Acest etos sectar era deja bine instituit în vremea lui Pavel:

> *Căci voi, fraţilor, v-aţi făcut următori ai Bisericilor lui Dumnezeu, care sunt în Iudeea, întru Isus Cristos, pentru că aţi suferit şi voi aceleaşi de la cei de un neam cu voi, după cum şi ele de la iudei, care şi pe Domnul Isus L-au omorât ca şi pe proorocii lor; şi pe noi ne-au prigonit şi sunt neplăcuţi lui Dumnezeu şi tuturor oamenilor sunt potrivnici, fiindcă ne opresc să vorbim neamurilor, ca să se mântuiască, spre a se împlini pururea măsura păcatelor lor.*

Dar la urmă, i-a ajuns mânia lui Dumnezeu. (I Tesaloniceni 2:14-16)

Demonizarea evreilor apare în mod expilicit în Evanghelia după Ioan:

Le-a zis Isus [evreilor]: Dacă Dumnezeu ar fi Tatăl vostru, M-aţi iubi pe Mine, căci de la Dumnezeu am ieşit şi am venit. Pentru că n-am venit de la Mine însumi, ci El M-a trimis. De ce nu înţelegeţi vorbirea Mea? Fiindcă nu puteţi să daţi ascultare cuvântului Meu. Voi sunteţi din tatăl vostru diavolul şi vreţi să faceţi poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni şi nu a stat întru adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăieşte minciuna, grăieşte dintru ale sale, căci este mincinos şi tatăl minciunii. Dar pe Mine, fiindcă spun adevărul, nu Mă credeţi. (Ioan 8:42-45)

Odată cu distrugerea Templului, în anul 70 e.n., creştinii – evrei şi neevrei – au simţit că sunt martori ai împlinirii profeţiei, imaginându-şi că legiunile romane sunt mijlocul prin care Dumnezeu îi pedepseşte pe trădătorii lui Cristos. Antisemitismul nu a întârziat să capete un iz triumfal şi, odată cu ascensiunea creştinismului la statutul de religie de stat în 312 e.n., în urma convertirii lui Constantin, creştinii au început să guste şi să pună la cale în mod deschis degradarea evreimii de peste tot[101]. Au fost adoptate legi care anulau multe dintre privilegiile civice de care se bucurau evreii, aceştia fiind excluşi din armată şi din funcţiile publice înalte, fiindu-le totodată interzis să se angajeze în activităţi prozelite şi să aibă relaţii sexuale cu femei creştine (ambele interdicţii fiind pedepsite cu moartea). În esenţă, Codul lui Iustinian (în secolul al VI-lea) declara nul statutul legal al evreilor, interzicând Mişna (codificarea legii orale iudaice) şi transformând necredinţa în înviere şi în Judecata de Apoi într-un delict capital[102]. Augustin, sectarul de serviciu, s-a bucurat de subjugarea evreilor şi a găsit o deosebită satisfacţie în ideea că aceştia sunt condamnaţi să rătăcească pe Pământ ca mărturie a adevărului Scripturii şi a mântuirii neamurilor. Suferinţa şi servitutea evreilor era o dovadă că, până la urmă, Cristos a fost Mesia[38].

Asemenea vrăjitoarelor, evreii Europei au fost de multe ori acuzaţi de crime incredibile, cea mai obişnuită dintre ele fiind cunoscută sub numele de „calomnia sângelui”, născută din credinţa că evreii au nevoie de sânge creştin (de obicei, nou-născuţi) pentru ritualurile lor. Pe tot parcursul Evului Mediu, au fost acuzaţi că omoară copii creştini, crimă pentru care erau dispreţuiţi. Era bine ştiut că toţi evreii, atât bărbaţi cât şi femei, au menstruaţie şi că au nevoie de sânge creştin pentru a recupera rezerva pierdută. Sufereau, de asemenea, de hemoroizi

îngrozitori şi de pustule supurânde ca pedeapsă pentru că l-au ucis pe Cristos şi ca ripostă pentru cuvintele improbabile rostite înaintea „nevinovatului” Ponţiu Pilat (Matei 27:25): „Sângele Lui asupra noastră şi asupra copiilor noştri!” Nu era de mirare, aşadar, că evreii obişnuiau să folosească sânge ca balsam pentru aceste mârşăvii. Se spunea, de asemenea, că sângele creştin calmează durerile facerii oricărei evreice suficient de norocoase să îl aibă aplicat pe fragmente de pergament puse în pumnii săi încleştaţi. Se mai ştia că toţi evreii se nasc orbi şi că, după ce sunt mânjiţi pe ochi cu sânge creştin, dobândesc darul vederii. Băieţii evrei se năşteau de multe ori cu mâinile prinse de frunte şi doar sângele unui creştin putea desface acest gest cugetător fără niciun pericol pentru copil.

Încă de la naştere, setea de sânge creştin a evreului cu greu putea fi potolită. În timpul ritului de circumcizie, sângele înlocuia uleiul sfinţit (*hrisma*, un produs exclusiv creştin), iar la o vârstă mai avansată, copiilor iudei de ambele sexe li se mânjeau organele genitale cu sângele unui om pios – atacat pe drum şi strangulat într-un şanţ –, pentru a-i face fertili. Creştinii medievali credeau că evreii le folosesc sângele la orice, mergând de la rumenirea obrajilor şi buzelor până la producerea de filtre amoroase sau de profilactice împotriva leprei. Dată fiind această stare de lucruri, cine se putea îndoi că evreii de orice vârstă se delectau cu suptul sângelui copiilor creştini, folosind „pene şi trestii mici”, folosite apoi de către bătrânii acestora în timpul ospeţelor de nuntă? în fine, ca să nu le scape nimic, evreii îşi mânjeau muribunzii cu sângele unui bebeluş creştin (botezat recent şi apoi sufocat), spunând: „Dacă Mesia făgăduit de prooroci a venit cu adevărat, iar el este Isus, fie ca acest sânge fără pată să-ţi asigure viaţă veşnică!”.[39]

Desigur, calomnia sângelui se ridică pe umerii altor falsităţi gigantice, în special ideea – foarte populară la vremea respectivă – că diferitele elemente componente ale corpului uman au puteri magice şi medicinale. Acest lucru explică acceptarea unor acuzaţii asemănătoare aduse împotriva vrăjitoarelor, precum credinţa potrivit căreia lumânările făcute din grăsime omenească te pot face invizibil, în timp ce luminează tot ce se află în jurul tău[40]. Ne întrebăm câţi hoţi au fost prinşi cotrobăind prin dulapul vecinului lor, ţinând ridicată nonşalant o lumânare urât mirositoare, înainte ca aceste instrumente miraculoase de camuflaj să se fi demodat.

Însă nimic nu depăşeşte absurditatea gotică a preocupării medievale pentru *profanarea ostiei*, a cărei pedepsire a preocupat mintea creştinilor pioşi vreme de secole. Doctrina transsubstanţierii a fost stabilită formal în 1252, la Al patrulea Conciliu de la Lateran (acelaşi care a autorizat folosirea torturii de către inchizitori şi care le-a interzis evreilor să deţină pământ

sau să aibă acces la cariere militare sau civile), devenind de atunci dogma centrală a credinţei creştine (acum catolică). (Pasajul relevant din *Profesiunea de credinţă a Bisericii Romano-Catolice* a fost citat în capitolul 2.) Prin urmare, transformarea reală a împărtăşaniei din timpul slujbei în trupul viu al lui Isus Cristos era un fapt indiscutabil al acestei lumi.

După ce această dogmă incredibilă a fost instituită prin simplă reiterare, spre satisfacţia tuturor, creştinii au început să se îngrijoreze că aceste turte vii ar putea fi supuse la tot felul de abuzuri, inclusiv tortură fizică, în mâinile ereticilor şi evreilor. (Ai putea să te întrebi de ce înghiţirea trupului lui Isus ar fi un chin mai mic pentru acesta.) Cine ar putea să aibă vreo îndoială că evreii ar căuta să-i facă iarăşi rău Fiului lui Dumnezeu, ştiind că trupul acestuia este acum uşor accesibil sub forma unor turte lipsite de apărare? Există relatări istorice care sugerează că 3 000 de evrei au fost ucişi ca reacţie la *o singură* acuzaţie pentru această crimă imaginară. Crima profanării ostiei a fost pedepsită pe tot cuprinsul Europei, vreme de secole[41].

Din această istorie a persecuţiei justificate teologic şi-a făcut apariţia antisemitismul secular. Chiar şi mişcări explicit anticreştine, precum nazismul german şi socialismul rus, au reuşit să moştenească şi să pună în practică intoleranţa doctrinară a Bisericii. În mod uimitor, idei atât de false precum calomnia sângelui sunt încă printre noi, găsind un ecou puternic în credincioşii lumii musulmane[42].

Holocaustul

> *Naţional-socialismul nostru, al tuturor, este ancorat în loialitate necritică, în acel abandon faţă de Führer care nu cere justificări pentru cazurile individuale, în executarea tăcută a ordinelor sale. Credem că Führerul ascultă chemarea superioară de a transforma istoria Germaniei. Nu poate exista nicio critică la adresa acestei credinţe.*
>
> *RUDOLF HESS, într-un discurs, iunie 1934.*[43]

Apariţia nazismului în Germania a necesitat multă „loialitate necritică” Pe lângă loialitatea abjectă (şi *religioasă*) faţă de Hitler, o altă cauză a naşterii Holocaustului a fost acceptarea din partea poporului a unor idei foarte implauzibile.

> *Heinrich Himmler credea că SS-ul ar trebui să mănânce praz şi să bea apă minerală la micul dejun. Credea că oamenii pot fi făcuţi să mărturisească prin telepatie. Imitându-l pe Regele Arthur şi masa rotundă a acestuia, nu cina decât cu douăsprezece persoane. Credea că arienii nu au evoluat din maimuţe, asemenea celorlalte rase, ci au coborât pe pământ din ceruri, unde fuseseră conservaţi în*

gheaţă, de la începutul timpului. A creat un departament meteorologic însărcinat cu dovedirea acestei teorii a gheţii cosmice. De asemenea, credea că el este reîncarnarea lui Heinrich I. Himmler era un caz extrem: este, poate, portretul unui nebun. Însă una dintre caracteristicile sale era împărtăşită de mulţi: mintea sa nu fusese încurajată să se dezvolte. Era plin de informaţii şi de opinii, dar nu avea nici o facultate critică.[44]

În inima oricărui demers totalitar există dogme absurde, prost aranjate, dar care funcţionează, în mod inevitabil, asemenea unor angrenaje ale unui instrument ridicol al morţii. Nazismul a evoluat, desigur, pornind de la factori economici şi politici, dar a fost menţinut de credinţa în puritatea şi superioritatea poporului german. Reversul acestei fascinaţii pentru rasă era certitudinea că toate elementele impure – homosexuali, invalizi, ţigani şi, mai presus de orice, evrei – reprezentau o ameninţare pentru patrie. Şi cu toate că ura faţă de evrei în Germania a fost predominant seculară, această perspectivă reprezenta de fapt o moştenire directă a creştinismului medieval. Vreme de secole, germanii religioşi au considerat evreii cea mai josnică specie de eretici, atribuind orice rău social prezenţei continue a acestora în rândul credincioşilor. Daniel Goldhagen a urmărit apariţia concepţiei germane despre evrei ca „rasă" şi ca „naţiune", care a culminat cu formularea explicit naţionalistă a acestei vechi duşmănii creştine[45].

Desigur, demonizarea *religioasă* a evreilor a fost şi un fenomen contemporan. (De fapt, chiar Vaticanul a perpetuat în ziarele sale calomnia sângelui, până în anul 1914.)[46] Ironia este că însăşi asuprirea evreilor în Germania (şi în alte părţi), din vremuri imemoriale – prin închiderea acestora în ghetouri şi lipsirea lor de statut civic –, a fost cea care a dat naştere curentului secular modern al antisemitismului, întrucât ura faţă de evrei a început să capete o inflexiune explicit rasială odată cu eforturile de emancipare de la începutul secolului al XIX-lea. Chiar şi autoproclamaţii „prieteni ai evreilor", care urmăreau acceptarea evreilor în societatea germană, cu toate privilegiile cetăţeneşti, aveau această aspiraţie plecând de la supoziţia că, în acest mod, evreii vor fi reformaţi şi vor deveni puri prin asociere cu rasa germană[47]. Astfel, de multe ori, vocile toleranţei liberale din Germania erau la fel de antisemite ca şi opozanţii lor conservatori, primele doar fiind de părere că evreii sunt capabili de regenerare morală.

Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, când acest experiment liberal nu a reuşit să dizolve evreii în solventul impecabil al toleranţei germane, cei care până atunci se autonumiseră „prietenii evreilor" au început să-i privească pe aceşti străini din

mijlocul lor cu acelaşi dispreţ pe care contemporanii lor mai puţin idealişti îl simţiseră dintotdeauna. O analiză a publicaţiilor şi autorilor cu orientare antisemită din 1861 până în 1895 ne arată cât de criminali erau înclinaţi să fie antisemiţii germani: două treimi din textele care ofereau „soluţii" la „problema evreiască" susţineau în mod deschis exterminarea fizică a evreilor – iar acest lucru, după cum spune Goldhagen, se petrecea cu câteva decenii înainte de venirea la putere a lui Hitler. Într-adevăr, posibilitatea exterminării unui întreg popor a fost luată în considerare înainte ca termenul „genocid" să fie întrebuinţat şi cu mult înainte să se demonstreze, în ambele Războaie Mondiale, că uciderea la o scară atât de mare poate fi pusă în practică.

Deşi acuzaţia controversată a lui Goldhagen, potrivit căreia germanii au fost „călăii voluntari" ai lui Hitler, poate părea în general justă, este totodată cert că şi alte naţiuni aveau în vedere acelaşi lucru. Antisemitismul înclinat spre genocid plutea în aer de ceva vreme, mai ales în Europa de Est. De pildă, în anul 1919, numai în Ucraina fuseseră ucişi 60 000 de evrei.[48] De îndată ce al Treilea Reich a început să persecute evreii pe faţă, în Polonia, România, Ungaria, Austria, Cehoslovacia, Croaţia şi în alte locuri au erupt pogromuri antisemite[49].

În 1935, adoptarea legilor de la Nürnberg avea să completeze transformarea antisemitismului german. Evreii aveau să fie consideraţi o rasă, una în principiu ostilă sănătăţii Germaniei. Prin urmare, erau fundamental irecuperabili fiindcă, deşi te poţi lepăda de propria ideologie religioasă şi poţi chiar accepta botezul Bisericii, nu poţi înceta să fii ceea ce eşti. Şi în acest punct întâlnim complicitatea deschisă a Bisericii la încercarea de a ucide un întreg popor. Catolicii germani s-au arătat remarcabil de permisivi faţă de o concepţie rasistă care se afla în contradicţie evidentă cu cel puţin una dintre credinţele lor centrale, căci, dacă botezul avea cu adevărat putere răscumpărătoare, evreii convertiţi ar fi trebuit să fie consideraţi în ochii Bisericii complet lipsiţi de pata ereziei. Dar, după cum am văzut, coerenţa nu este niciodată perfectă într-un sistem de credinţe, iar bisericile germane, căutând să menţină ordinea în timpul slujbelor religioase, s-au văzut nevoite să tipărească manifeste prin care îşi îndemnau enoriaşii să nu atace în timpul slujbei evrei convertiţi. Ideea că rasa unei persoane nu poate fi extirpată a fost subliniată încă din 1880, într-un document aprobat de Vatican: „O, cât de mult greşesc şi se înşală cei care socotesc că iudaismul este doar o religie, asemenea catolicismului, păgânismului, protestantismului, şi nu o rasă, un popor şi o naţiune!... Căci evreii nu sunt evrei doar din pricina religiei lor... ci sunt evrei mai ales din pricina rasei lor"[103]. Episcopia catolică germană a emis în 1936 propriile sale norme: „Rasa, solul, sângele şi oamenii sunt valori naturale preţioase, pe

care Domnul Dumnezeu le-a creat şi pe care le-a lăsat în grija germanilor”[104].

Însă complicitatea cea mai sinistră a Bisericii s-a manifestat în dispoziţia sa de a preda naziştilor arhivele sale genealogice şi de a le permite astfel să traseze trecutul genealogic al evreilor. Un istoric al Bisericii Catolice, Guenther Lewy, scria:

> *Problema dacă Biserica [Catolică] ar trebui să ajute statul nazist să identifice oamenii cu ascendenţă iudaică nu a fost niciodată dezbătută. Dimpotrivă. „Am muncit întotdeauna în mod dezinteresat pentru popor, fără a căuta recunoştinţă sau nerecunoştinţa”, avea să scrie un preot în Klerusblatt, în septembrie 1934. „Trebuie, de asemenea, să facem tot ce este posibil pentru a ajuta prin intermediul serviciilor pe care le oferim poporului.” Iar cooperarea Bisericii în această privinţă a continuat în timpul anilor de război, când preţul de a fi evreu nu mai era negarea accesului la funcţii publice şi pierderea mijloacelor de trai, ci deportarea şi extincţia fizică.*[105]

Toate acestea se petreceau în pofida faptului că Biserica Catolică se afla într-o reală opoziţie faţă de mare parte din platforma nazistă, care era hotărâtă să-i ciuntească puterea. Goldhagen ne aminteşte, de asemenea, că niciun catolic german nu a fost excomunicat înainte, în timpul şi după război, „după comiterea unor crime nemaiîntâlnite în istoria omului”. Acesta este un fapt cu adevărat extraordinar. În toată perioada respectivă, Biserica a excomunicat numeroşi teologi şi savanţi pentru că aveau perspective neortodoxe şi a interzis sute de cărţi; şi totuşi, nici măcar un criminal rasist – dintre nenumăratele exemple care existau – nu a reuşit să încrunte sprânceana necruţătoare a papei Pius al XII-lea.

Această situaţie surprinzătoare merită o uşoară digresiune. La sfârşitul secolului al XIX-lea, Vaticanul a încercat să combată concluziile neortodoxe ale comentatorilor biblici moderni prin propriile cercetări riguroase. Savanţilor catolici li s-a cerut să adopte tehnicile criticii moderne pentru a demonstra că rezultatele unui studiu meticulos şi imparţial al Bibliei pot fi compatibile cu doctrina Bisericii. Mişcarea a fost cunoscută sub numele de „modernism” şi nu a întârziat sa provoace o jenă considerabilă, în măsura în care mulţi dintre cei mai buni savanţi catolici au descoperit că încep să devină la rândul lor sceptici cu privire la adevărul literal al Scripturilor. În 1893, papa Leon al XIII-lea a anunţat:

> *Toate aceste cărţi… pe care Biserica le consideră sacre şi canonice au fost scrise în toate părţile lor sub inspiraţia Sfântului Duh. Şi nu admitem existenţa erorii în acestea, fiindcă inspiraţia divină exclude prin sine orice eroare,*

lucru care este de asemenea necesar, întrucât Dumnezeu, Adevărul Suprem, este incapabil să înveţe pe cineva eroarea.[106]

În 1907, papa Pius al X-lea a declarat modernismul erezie, a excomunicat din sânul Bisericii exponenţii acestuia şi a inclus toate studiile critice ale Bibliei în Indexul cărţilor interzise. Printre autorii care au fost onoraţi în acelaşi fel se numără Descartes (opere alese), Montaigne *(Eseuri),* Locke *(Eseu asupra intelectului omenesc*), Swift *(Povestea unui poloboc*), Swedenborg *(Principia),* Voltaire *(Scrisori filosofice),* Diderot *(Enciclopedia),* Rousseau *(Despre contractul social*), Gibbon *(Istoria declinului şi a prăbuşirii Imperiului roman),* Paine *(Drepturile omului),* Sterne (O *călătorie sentimentală),* Kant *(Critica raţiunii pure),* Flaubert *(Doamna Bovary)* şi Darwin *(Despre originea speciilor).* În cadrul unei cenzuri cu reacţie întârziată, Indexul a mai fost îmbogăţit, în 1948, cu *Meditaţiile* lui Descartes. Având în vedere tot ce se petrecuse la începutul deceniului respectiv, te-ai fi gândit că instituţia papală avea să găsească o ofensă mai mare care să o preocupe. Deşi nici măcar un singur lider al celui de-al Treilea Reich – nici măcar Hitler însuşi – nu a fost excomunicat vreodată, Galilei a fost absolvit de erezie abia în 1992.

Putem vedea cum stau lucrurile acum, citând cuvintele papei Ioan Paul al II-lea: „Această Revelaţie este definitivă: poate fi doar acceptată sau respinsă. Poate fi acceptată, mărturisind credinţa în Dumnezeu, Tatăl Atotputernicul, Creatorul cerului şi al pământului, şi în Fiul Său, Isus Cristos, care este de aceeaşi substanţă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, care este Domn şi de viaţă dătător. Sau toate acestea pot fi respinse”.[107] Deşi nu putem considera ridicarea şi căderea modernismului în Biserică o victorie notabilă a forţelor raţionalităţii, putem constata un lucru important: dorinţa de a cunoaşte alcătuirea lumii ne face vulnerabili la noile dovezi. Nu este o întâmplare că doctrina religioasă şi cercetarea sinceră se juxtapun atât de rar în lumea noastră.

Dacă ne gândim cât de puţine generaţii au trecut de când Biserica a încetat să eviscereze nevinovaţi în faţa familiilor acestora, să ardă de vii bătrâne în locuri publice şi să tortureze savanţi până la nebunie doar pentru vina de a fi speculat despre natura stelelor, poate că nu ar trebui să ne mire că Biserica nu văzuse nimic îngrozitor în evenimentele petrecute în Germania din anii războiului. De fapt, este bine cunoscut faptul că, după încheierea războiului, anumiţi oficiali ai Vaticanului (cel mai cunoscut dintre ei fiind episcopul Alois Hudal) au ajutat membri ai trupelor SS, precum Adolf Eichmann, Martin Bormann, Heinrich Mueller, Franz Stângi şi alte sute de persoane, să scape în America de Sud şi în Orientul Mijlociu[108]. În acest context, ni

se aminteşte de multe ori că alţi oficiali ai Vaticanului i-au ajutat şi pe evrei să scape. Este adevărat. Însă este adevărat şi că ajutorul Vaticanului depindea adesea de botezul prealabil al evreilor respectivi[109].

Au existat, fără îndoială, nenumărate cazuri în care creştinii europeni şi-au riscat viaţa pentru a-i proteja pe evreii din mijlocul lor, motivaţi de credinţa creştină[110]. Dar nu au fost suficient de numeroşi. Faptul că uneori oamenii se simt motivaţi de învăţătura lui Cristos să înfăptuiască acte eroice de bunăvoinţă nu spune nimic despre înţelepciunea sau necesitatea de a crede că Isus, în mod exclusiv, este Fiul lui Dumnezeu. De fapt, vom descoperi că, pentru a simţi compasiune faţă de suferinţa altora, nu trebuie să credem neapărat în ceva bazat pe dovezi insuficiente. Umanitatea pe care o împărtăşim este un motiv suficient pentru a-i feri de rău pe semenii noştri. Trebuie să căutăm însă în altă parte ceea ce inspiră intoleranţa criminală. De fiecare dată când auziţi despre oameni care au început să ucidă necombatanţi în mod intenţionat şi fără discriminare, să vă întrebaţi ce dogmă au în spate. Ce *cred* aceşti ucigaşi proaspăt apăruţi? Veţi descoperi că întotdeauna – întotdeauna – este ceva absurd.

În acest capitol, am încercat să evidenţiez, într-un mod cât mai concis posibil, unele dintre consecinţele îngrozitoare care au fost generate în mod logic şi inevitabil de credinţa creştină. Din nefericire, acest catalog al ororilor ar putea fi prelungit la nesfârşit. Auschwitz, erezia catară, vânătoarea de vrăjitoare – toate acestea sunt momente de adâncă depravare şi suferinţă umană ce s-ar sustrage oricărei descrieri. Întrucât abordarea mea în acest capitol a fost foarte generală, nu pot decât să îndemn cititorii care se simt ca şi cum ar fi trecut în trombă pe lângă un accident de pe şosea să consulte literatura referitoare la acest subiect. Astfel de studii extracurriculare vor dezvălui că istoria creştinismului este mai degrabă o poveste a suferinţei şi ignoranţei umane, decât o poveste a iubirii împărtăşite pentru Dumnezeu.

În timp ce astăzi creştinismul are puţini inchizitori, islamul se află la polul opus. În capitolul următor, vom vedea că, în opoziţia noastră faţă de concepţia islamică despre lume, ne confruntăm cu o civilizaţie a cărei istorie este îngheţată. Este ca şi cum s-ar fi deschis o poartă în timp, prin care în lumea noastră au început să pătrundă hoarde din secolul XIV. Din nefericire, acum sunt dotate cu arme de secol XXI.

Capitolul 4
PROBLEMA CU ISLAMUL

Cu toate că argumentaţia din această carte vizează credinţa în general, diferenţele dintre credinţe sunt tot atât de relevante pe cât sunt de inconfundabile. Există, până la urmă, un motiv pentru care acum suntem nevoiţi să ne confruntăm, în toate colţurile lumii, cu terorişti musulmani şi nu jainişti. Jainiştii nu cred în nimic care ar putea să-i inspire să comită acte de violenţă sinucigaşă împotriva necredincioşilor. Oricare ar fi criteriul avut în vedere (etic, practic, epistemologic, economic etc.), vom întâlni întotdeauna credinţe bune şi credinţe rele – şi ar trebui să fie deja evident pentru toată lumea că musulmanii au cu vârf şi îndesat din cea de-a doua categorie[111].

Desigur, asemenea oricărei religii, islamul a avut şi momente bune. Savanţii musulmani au inventat algebra, au tradus operele lui Platon şi Aristotel şi au adus contribuţii importante la diverse ştiinţe incipiente, într-o vreme în care creştinii europeni se desfătau în cea mai abisală ignoranţă. Abia prin cucerirea musulmană a Spaniei textele clasice greceşti au fost traduse în latină şi au pus bazele Renaşterii în Europa occidentală. S-ar putea scrie mii de pagini ce cataloghează fapte de acest gen pentru fiecare religie, dar la ce bun? Ne-ar sugera acest lucru că gândirea religioasă este bună sau chiar prielnică? Ar fi un truism să spunem că oamenii credincioşi au creat aproape tot ce este de valoare în lumea noastră, fiindcă aproape orice persoană care a manevrat un ciocan sau a îndreptat pânzele unei corăbii a fost un membru credincios al unei culturi religioase. Pur şi simplu, nu avea cine altcineva să facă treaba. Putem spune tot atât de bine că fiecare realizare umană anterioară secolului al XX-lea a fost înfăptuită de bărbaţi şi femei care nu aveau nicio idee despre baza moleculară a vieţii. Să se înţeleagă de aici că ar fi meritat să păstrăm perspectiva de secol XIX asupra biologiei? Nu avem idee cum ar fi arătat lumea noastră acum dacă în timpul Cruciadelor ar fi apărut un regat al raţiunii care să aducă pace în rândul mulţimilor credule din Europa şi din Orientul Mijlociu. Până în anul 1600, am fi putut avea democraţie modernă şi Internet. Faptul că gândirea religioasă şi-a lăsat amprenta asupra fiecărui aspect al civilizaţiei noastre nu este un argument în favoarea acesteia, tot aşa cum o anumită credinţă nu poate fi exonerată doar pentru că unii dintre adepţii acesteia au adus contribuţii fundamentale la cultura umană.

Totuşi, date fiind vicisitudinile istoriei musulmane, am bănuiala că mulţi cititori vor fi iritaţi de punctul de plecare ales în această carte – cel al sinucigaşului şi al consecinţelor credinţelor

religioase ale acestuia –, din moment ce nu ţine cont de majoritatea afirmaţiilor comentatorilor specializaţi în Orientul Mijlociu despre rădăcinile violenţei musulmane. Ignoră istoria dureroasă a ocupaţiei israeliene a Cisiordaniei şi a Fâşiei Gaza. Nu ţine cont de aranjamentele dintre puterile occidentale şi dictaturile corupte. Ignoră sărăcia endemică şi lipsa oportunităţilor economice care acum afectează lumea arabă. Dar cred că putem ignora toate aceste lucruri – sau le putem aborda numai pentru ca apoi să le lăsăm deoparte –, întrucât lumea este plină de oameni săraci, exploataţi şi fără educaţie care nu comit acte de terorism şi care, de fapt, nu ar comite niciodată acte teroriste de felul celor care au devenit un obicei în rândul musulmanilor; iar lumea musulmană nu duce lipsă de oameni educaţi şi prosperi, afectaţi doar de obsesia pentru escatologia coranică şi care sunt dispuşi să ucidă necredincioşi în numele lui Allah[112].

Noi ducem un război împotriva islamului. Poate că nu serveşte obiectivelor noastre imediate de politică externă ca liderii noştri să recunoască în mod deschis acest fapt, însă realitatea este exact aceasta. Şi nu ne aflăm în război cu o religie care de fapt este paşnică, dar care a fost „deturnată" de extremişti. Ne aflăm în război tocmai cu perspectiva asupra lumii prescrisă tuturor musulmanilor în Coran şi în literatura *hadith*-urilor (care relatează cuvintele şi faptele Profetului). Un viitor în care islamul şi Occidentul nu se vor afla pe punctul de a se anihila reciproc este un viitor în care majoritatea musulmanilor vor fi învăţat să ignore o bună parte din propriul canon, la fel cum au făcut majoritatea creştinilor. Însă, date fiind preceptele islamului, nu prea există garanţii că acest lucru se va întâmpla.

O margine fără centru

Mulţi autori au subliniat cât de problematic este să se vorbească despre „fundamentalismul" musulman, întrucât acest lucru pare să sugereze că există mari diferenţe de doctrină între musulmanii fundamentalişti şi ceilalţi. Adevărul este însă că majoritatea musulmanilor par să fie „fundamentalişti" în sensul occidental al termenului, având în vedere că până şi unele abordări „moderate" ale islamului consideră în general Coranul cuvântul literal şi infailibil al lui Dumnezeu. Diferenţa dintre fundamentalişti şi moderaţi – şi, cu siguranţă, diferenţa dintre toţi moderaţii şi „extremiştii" – ţine de gradul în care consideră acţiunile politice şi militare o parte intrinsecă a propriei credinţe. În orice caz, oamenii care cred că islamul trebuie să fie prezent în toate dimensiunile existenţei umane, inclusiv în politică şi în drept, nu sunt numiţi acum „fundamentalişti" sau „extremişti", ci „islamişti".

Din punctul de vedere al islamului, lumea este împărţită în „Casa islamului" şi „Casa războiului", ultima denumire indicând modul în care mulţi musulmani cred că îşi vor rezolva disensiunile cu cei care nu le împărtăşesc credinţa. Cu toate că există în mod cert musulmani „moderaţi", care au decis să ignore militarismul structural al propriei religii, islamul este indubitabil o religie axată pe cucerire. Singurul viitor pe care şi-l poate închipui un musulman credincios este unul in care toţi necredincioşii s-au convertit la islam, au fost subjugaţi sau ucişi. Principiile islamului nu admit altceva decât o împărtăşire temporară a puterii cu „duşmanii lui Allah".

Asemenea majorităţii celorlalte religii, islamul a trecut prin diferite schisme. Începând cu secolul al VII-lea, sunniţii (majoritatea) i-au considerat heterodocşi pe şiiţi, iar şiiţi le-au întors complimentul. Fiecare dintre aceste secte a cunoscut la rândul ei diferite diviziuni, fapt petrecut chiar şi în rândurile celor care sunt în mod clar islamişti. Nu trebuie să pătrundem în detaliile acestei algebre sectare, nefiind nevoie decât să observăm că aceste schisme au avut efectul salutar al divizării interne a Casei islamului. Deşi acest lucru atenuează ameninţarea faţă de Occident exercitată astăzi de islam, liberalismul occidental şi islamul rămân în continuare ireconciliabile. Islamul moderat – *cu adevărat* moderat, *cu adevărat* critic la adresa iraţionalităţii musulmane – nu pare să existe. Iar dacă există, se ascunde la fel de bine cum o făcea creştinismul moderat în secolul al XIV-lea (şi din motive asemănătoare).

Aspectul islamului care îi îngrijorează cel mai mult pe nemusulmani (şi pe care apărătorii acestuia se străduiesc atât de mult să-l disimuleze) este principiul jihadului. Acest cuvânt se poate traduce literal prin „luptă" sau „strădanie", însă în general este tradus prin „război sfânt" – şi nu din întâmplare. Deşi musulmanii se grăbesc să observe că există un jihad interior (sau „marele jihad"), dedicat luptei împotriva propriilor păcate, nu există o cazuistică suficientă pentru a ascunde faptul că jihadul exterior (sau „micul jihad") – războiul împotriva necredincioşilor şi apostaţilor – este o trăsătură centrală a credinţei. Conflictul armat în „apărarea islamului" este o obligaţie religioasă pentru fiecare musulman. Ne înşelăm dacă ne gândim că expresia „în apărarea islamului" sugerează că lupta musulmanilor trebuie purtată sub formă de „autoapărare". Dimpotrivă, obligaţia impusă de jihad este o chemare răspicată pentru a cuceri lumea. În cuvintele lui Bernard Lewis, „se presupune că datoria participării la jihad va continua, întreruptă doar de armistiţii, până când toată lumea fie adoptă credinţa musulmană, fie se supune stăpânirii musulmane".[113] Nu se poate nega că musulmanii aşteaptă o victorie atât în *această* lume, cât şi în cealaltă. După cum subliniază Malise Ruthven, „Profetul a fost propriul său Cezar...

Dacă *imitatio Christi* însemna renunţarea la ambiţiile lumeşti şi căutarea mântuirii prin fapte de virtute personală, *imitatio Muhammadi* însemna că mai devreme sau mai târziu va trebui să ridici armele împotriva acelor forţe care păreau că ameninţă islamul din interior sau din exterior".[114] Coranul este mai mult decât suficient pentru a stabili aceste teme, însă literatura *hadith*-urilor merge mai departe:

> *Jihadul este datoria voastră sub orice stăpân, fie el bun sau rău.*
>
> *O singură strădanie (de a lupta) pentru cauza lui Allah înainte de amiază sau după amiază este mai bună decât lumea şi decât tot ce se află în ea.*
>
> *O zi şi o noapte de luptă la hotar este mai bună decât o lună de post şi rugăciune.*
>
> *Niciun om care moare şi întâlneşte bunătatea lui Allah (pe lumea cealaltă) nu va vrea să se întoarcă în lumea aceasta – chiar dacă i se va da lumea întreagă cu tot ce se află în ea –, în afara martirului care, văzând întâietatea martiriului, va vrea să se întoarcă în lume pentru a fi ucis din nou (în numele lui Allah).*
>
> *Cel care moare fără să fi luat parte la o campanie va avea o moarte de necredincios.*
>
> *Paradisul se află în umbra săbiilor.*[115]

Pot fi găsite multe hadith-uri de acest gen, iar islamiştii le invocă de multe ori ca justificare pentru atacurile împotriva necredincioşilor şi apostaţilor.

Cei care caută modalităţi de a diminua militarismul intrinsec al islamului au observat că în Coran există câteva versete ce par să vorbească împotriva violenţei nediscriminatorii. Celor care au apucat pe calea jihadului li se cere să nu atace primii (Coran 2:190), din moment ce „Dumnezeu nu-i iubeşte pe călcătorii de lege". Dar această interdicţie nu opreşte pe nimeni. Dată fiind îndelungata istorie a conflictelor dintre islam şi Occident, aproape orice act de violenţă împotriva necredincioşilor poate fi acum interpretat, în mod plauzibil, ca un act de apărare a credinţei. Intervenţiile americane în Irak reprezintă argumentul de care un martir aspirant are nevoie pentru a se angaja într-un jihad împotriva „prietenilor diavolului", decenii de acum înainte.

Lewis observă că acela care vrea să lupte pentru Allah este îndemnat, de asemenea, să nu ucidă femei, copii şi bătrâni decât pentru a se apăra, dar o minimă cazuistică referitoare la ideea de autoapărare le permite militanţilor musulmani să evite şi această interdicţie. Rezultatul final este că musulmanii credincioşi nu se

pot îndoi de realitatea paradisului şi nici de eficacitatea martiriului ca mijloc de a ajunge acolo. La fel, nu pot pune la îndoială nici înţelepciunea şi raţionalitatea faptului de a ucide oameni pentru ceea ce echivalează, la urma urmei, cu o serie de doleanţe teologice. În islam, numai „moderaţii" mai stau să despice firul în patru, întrucât realitatea doctrinei este indubitabilă: convertiţi, subjugaţi sau ucideţi necredincioşi; ucideţi apostaţii şi cuceriţi lumea.

Imperativul cuceririi mondiale este chiar interesant, având în vedere că „imperialismul" reprezintă unul din principalele păcate atribuite de musulmani Occidentului:

> *Imperialismul este o temă de o importanţă specială în Orientul Mijlociu, mai ales în cazul opoziţiei islamice faţă de Occident. Pentru aceştia, cuvântul imperialism are o semnificaţie specială. Este un cuvânt pe care musulmanii, de exemplu, nu îl folosesc niciodată cu referire la marile imperii musulmane, dintre care primul a fost fondat de arabi, iar următoarele de turci, care au încorporat în Casa islamului vaste teritorii şi populaţii cucerite. Era perfect legitim pentru musulmani să cucerească şi să domnească peste Europa şi peste europeni, permiţându-le acestora – şi nu obligându-i – să îmbrăţişeze credinţa adevărată. Era însă o crimă şi un păcat ca europenii să cucerească şi să domnească peste musulmani şi, ceea ce era şi mai rău, să încerce să-i ducă pe căi greşite. În percepţia musulmană, convertirea la islam este benefică pentru convertit şi lăudabilă pentru convertitori. În legea islamică, convertirea de la islam este apostazie, un delict capital atât pentru cel rătăcit, cât şi pentru cel care îl împinge la rătăcire. Legea este clară şi fără echivoc în această privinţă. Dacă un musulman renunţă la islam, chiar dacă este un nou convertit care revine la credinţa sa anterioară, pedeapsa este moartea.*[116]

Vom reveni imediat la subiectul apostaziei. Trebuie mai întâi să observăm că sugestia exprimată de Lewis, potrivit căreia populaţiile cucerite nu erau forţate să îmbrăţişeze credinţa adevărată, e înşelătoare în acest context. Este adevărat că în Coran există un fel de frână pentru „moderaţii" musulmani – „Nu este silire la credinţă" (Coranul 2:256) –, dar o simplă privire aruncată asupra restului Coranului şi asupra istoriei musulmane ne arată că nu ar trebui să ne aşteptăm ca această frână să fie de mare folos. În forma sa, această propoziţie oferă o bază foarte fragilă pentru toleranţa musulmană. În primul rând, conceptul musulman de toleranţă nu se aplică decât în cazul evreilor şi al creştinilor – „popoare ale Cărţii" –, în timp ce practicile budiştilor, hinduşilor şi ale celorlalţi idolatri sunt considerate atât de depravate din punct de vedere spiritual, încât nu este posibilă

nicio răscumpărare[117]. Chiar şi popoarele Cărţii trebuie să fie rezervate şi să achite „cu umilinţă" zeciuiala *(jizya)* cuvenită stăpânirii musulmane.

Fareed Zakaria observă[118], aşa cum au făcut mulţi alţii, că evreii au trăit timp de secole sub stăpânire musulmană şi au avut o viaţă relativ comodă – însă putem face această afirmaţie numai dacă privim lucrurile comparativ cu ororile traiului sub creştinătatea teocratică. Adevărul este că viaţa evreilor în Casa islamului a fost caracterizată de nesfârşite umilinţe şi de pogromuri regulate. Aceştia erau de regulă supuşi unei stări de apartheid în care le era interzis să poarte arme, să călărească şi să depună mărturie in tribunale. Erau forţaţi să poarte haine distinctive (ecusonul galben îşi are originea în Bagdad, nu în Germania nazistă) şi să evite anumite străzi şi clădiri. Erau obligaţi, sub ameninţarea pedepsei sau chiar a morţii, să treacă pe lângă musulmani doar pe partea stângă (impură) a acestora şi să privească în pământ. În unele părţi din lumea arabă, copiii musulmani obişnuiau să arunce cu pietre în ei şi să-i scuipe[119]9. Acestea şi alte nedreptăţi au fost punctate în mod regulat de pogromuri şi masacre organizate: în Maroc (1728, 1790, 1875, 1884, 1890, 1903, 1912, 1948, 1952 şi 1955), în Algeria (1805 şi 1934), în Tunisia (1864, 1869, 1932 şi 1967), în Persia (1839, 1867 şi 1910), în Irak (1828, 1936, 1937, 1941, 1946, 1948, 1967 şi 1969), în Libia (1785, 1860, 1897, 1945, 1948 şi 1967), în Egipt (1882, 1919, 1921, 1924, 1938-39, 1945, 1948, 1956 şi 1967), în Palestina (1929 şi 1936), în Siria (1840, 1945, 1947, 1948, 1949 şi 1967), în Yemen (1947) etc.[120] Viaţa pentru creştini sub islam nu a fost mult mai veselă.

Ca doctrină, concepţia musulmană despre toleranţă este una în care nemusulmanii au fost supuşi politic şi economic, au fost convertiţi sau trecuţi prin sabie. Faptul că lumea musulmană nu a fost unită sub un singur guvern în majoritatea istoriei sale – şi poate că nu va mai apuca să fie – nu afectează cu nimic aspiraţia acesteia la hegemonie. În fiecare comunitate politică a islamului „sarcina statului islamic este aceea de a impune supunere faţă de legea revelată".[121]

Zakaria observă că musulmanii care trăiesc în Occident par în general toleranţi faţă de credinţele altora. Să acceptăm pentru moment această caracterizare, cu toate că ignoră realitatea incomodă: acum multe ţări occidentale sunt considerate „focare de militantism musulman"[122]. Înainte de a atribui acest lucru toleranţei musulmane, trebuie să ne întrebăm cum se manifestă intoleranţa musulmană în Occident. Ce minoritate, oricât de radicală, nu se dovedeşte „tolerantă" faţă de majoritate în cea mai mare parte a existenţei sale? Chiar şi teroriştii şi revoluţionarii declaraţi îşi petrec cea mai mare parte din timp aşteptând

momentul potrivit să acţioneze. Nu ar trebui să confundăm „toleranţa” incapacităţii politice, economice şi numerice cu liberalismul autentic.

Lewis observă că „pentru musulmani, nu există pământ care să fi fost cândva adăugat tărâmului islamic şi la care să poată renunţa vreodată”[123]. Am putea adăuga că nici la *mintea* care a fost adăugată aceluiaşi tărâm nu se poate renunţa, căci, aşa cum constată Lewis, pedeapsa pentru apostazie este moartea. Am face bine să zăbovim puţin asupra acestui aspect, fiindcă este perla neagră a intoleranţei, pe care nicio exegeză liberală nu va reuşi să o digere vreodată. În islam, pedeapsa pentru cercetarea prea adâncă a lumii – care provoacă punerea în discuţie a doctrinelor credinţei – este moartea. Dacă un musulman din secolul XXI îşi pierde credinţa, chiar dacă a apucat să fie musulman măcar pentru o oră, reacţia normativă, în orice parte a islamului, ar fi aceea de a-l ucide.

În timp ce Coranul nu face decât să descrie pedepsele care îl aşteaptă pe apostat pe lumea cealaltă (Coran 3:86-91), *hadith*-urile pun accentul pe justiţia care trebuie împărţită aici: „Pe cel ce îşi schimbă religia, omorâţi-l”. Această directivă nu este ascunsă sub nicio metaforă şi nu există nicio hermeneutică liberală care să o şteargă cu buretele. Am putea fi tentaţi să acordăm o mare importanţă faptului că această poruncă nu apare în Coran, dar, în termeni practici, literatura *hadith*-urilor pare să fie la fel de bine integrată în perspectiva musulmană asupra lumii. Dat fiind că *hadith*-urile sunt de multe ori folosite ca o lentilă prin care Coranul este interpretat, mulţi jurişti musulmani le consideră o autoritate şi mai mare în practica islamului[124]. Este adevărat că unii jurişti liberali acceptă uciderea apostatului numai dacă acesta vorbeşte ulterior împotriva islamului, însă, în general, pedeapsa în sine nu este considerată „extremă”.

Justiţia aplicată prin uciderea apostaţilor este acceptată – dacă nu şi practicată – la nivel general. Acest lucru explică de ce nu părea să existe niciun musulman raţional pe planetă atunci când ayatollahul Khomeini a oferit o recompensă pentru capul lui Salman Rushdie. Mulţi occidentali s-au întrebat de ce milioane de musulmani „moderaţi” nu au dezavuat public această *fatwa.* Răspunsul vine direct din principiile islamului, potrivit cărora nici măcar Cat Stevens, un cântăreţ de muzică folk născut în Occident (rebotezat Yosuf Islam), nu se poate îndoi de justeţea acestui act[125].

După cum am văzut, creştinismul şi iudaismul pot cânta aceeaşi melodie a intoleranţei, dar s-au scurs câteva secole de când nu au mai făcut-o. În schimb, astăzi, în islam, dacă deschizi uşa nepotrivită în timp ce cercetezi liber lumea, vei descoperi că fraţii tăi consideră că trebuie să mori pentru fapta ta. Ne putem

întreba, aşadar, în ce sens cred musulmanii că „nu este silire la credinţă”.

În recenzia sa la cartea lui Lewis despre islam, Kenneth Pollack aduce o critică care ar putea fi aplicată cu şi mai mare uşurinţă la ce am spus până acum:

> *Lewis tot nu a abordat întrebările mai profunde. Tot nu a explicat de ce Orientul Mijlociu islamic a stagnat, de ce încercările sale de reformă au eşuat, de ce nu reuşeşte să se integreze semnificativ în economia mondială şi de ce aceste nereuşite nu au condus la o hotărâre reînnoită de a reuşi (aşa cum s-a întâmplat în ultimii 50 de ani în Asia de Est şi inclusiv în India, în America Latină, ba chiar şi în unele părţi din Africa Subsahariană actuală), ci au avut drept rezultat o mânie şi o frustrare faţă de Occident atât de copleşitoare şi de veninoase, încât au condus la terorismul sinucigaş şi criminal, în pofida tuturor interdicţiilor islamice în această privinţă.*[126]

Acestea sunt întrebări pertinente – iar Zakaria oferă răspunsuri plauzibile la ele –, dar nu „întrebările mai profunde”. Dacă crezi ceva cât de cât asemănător cu ceea ce spune Coranul că trebuie să crezi pentru a scăpa de focurile iadului, va trebui, cel puţin, să simpatizezi cu acţiunile lui Osama bin Laden. Interdicţiile cu privire la „terorismul sinucigaş” nu sunt atât de numeroase precum sugerează Pollack. Coranul nu conţine decât o propoziţie ambiguă în această privinţă: „Nu vă nimiciţi pe voi înşivă” (4:29). Asemenea majorităţii cercetătorilor din acest domeniu, Pollack pare incapabil să se pună în locul celui care *crede cu adevărat* propoziţiile Coranului, conform căruia putem pătrunde prin porţile paradisului, iar simţurile noastre nu ne arată decât dovezi ale unei lumi căzute, ce are nevoie disperată să fie cucerită întru slava lui Allah. Nu trebuie decât să deschizi Coranul, care este perfect în toate silabele sale, şi să-l citeşti cu ochii credinţei. Vei vedea cât de puţină compasiune trebuie să iroseşti cu cei pe care însuşi Allah îi „batjocoreşte”, îi „ocărăşte”, îi face de „ruşine”, îi „pedepseşte”, îi „osândeşte”, îi „judecă”, îi trece prin „foc”, îi „nimiceşte” şi faţă de care este „neiertător” şi „neîngăduitor” Allah, care este infinit de înţelept, i-a blestemat pe necredincioşi cu îndoielile lor şi le prelungeşte viaţa şi prosperitatea ca să continue să adune păcat după păcat, aşa încât aceştia să merite cu atât mai mult chinurile care îi aşteaptă dincolo de mormânt. Din această perspectivă, oamenii care au murit la 11 septembrie nu au fost altceva decât combustibil pentru flăcările veşnice ale dreptăţii lui Allah. Pentru a demonstra cât de neobosit îi înjoseşte Coranul pe necredincioşi, voi oferi mai jos o compilaţie de citate dispuse în ordinea apariţiei în text. Iată ce s-ar părea că îl frământă pe Creatorul universului (atunci

când nu este ocupat cu constantele gravitaţionale şi cu masele atomice):

„Cei care tăgăduiesc, fie că-i previi, fie că nu-i previi, tot nu vor crede” (2:6). „Dumnezeu îşi bate joc de ei, lăsându-i să meargă orbeşte în ticăloşia lor” (2:15). Îi aşteaptă un foc „mare care mistuie oameni şi pietre” (2:24). „Răsplata acelora dintre voi care fac aşa nu este decât ruşinea în Viaţa de Acum, iar în Ziua învierii vor fi aruncaţi în cea mai aprigă osândă” (2:85). „Blestemul lui Dumnezeu fie asupra tăgăduitorilor” (2:98). „Aceia dintre oamenii Cărţii [creştini şi evrei] care nu cred, dimpreună cu închinătorii la idoli, nu vor ca asupra voastră să fie pogorâtă vreo binefacere a Domnului vostru” (2:122). „Celor care tăgăduiesc le dăruiesc o vremelnică bucurie, apoi îi voi sili la osânda Focului. Urâtă devenire” (2:126). „Ale lui Dumnezeu sunt Răsăritul şi Asfinţitul. El călăuzeşte pe cine voieşte pe calea cea dreaptă” (2:142). „Nu spuneţi despre cei omorâţi pe calea lui Dumnezeu că sunt morţi, căci ei sunt vii, însă voi nu vă daţi seama” (2:154). „Asupra celor care tăgăduiesc însă şi mor în tăgadă va cădea blestemul lui Dumnezeu, al îngerilor şi al oamenilor deopotrivă. Ei vor fi de-a pururi blestemaţi, iar osânda nu le va fi uşurată şi nimeni nu se va uita la ei” (2:161-2). „Vai lor, căci nu vor mai putea ieşi din Foc” (2:167). „Cei care tăgăduiesc sunt asemenea celui la care se strigă din răsputeri, însă care nu aude nici chemarea, nici strigătul. Surzi, muţi şi orbi, ei nu pricep nimic” (2:171). „Dumnezeu nu le va vorbi în Ziua învierii şi nici nu-i va curăţi, ci de o osândă dureroasă, vor avea parte” (2:174). „Şi cât vor avea de îndurat în Foc!... [C]ăci Dumnezeu a pogorât Cartea întru Adevăr. Cei care se ceartă asupra Cărţii sunt într-o mare dezbinare” (2:1756). „Omorâţi-i oriunde-i întâlniţi, izgoniţi-i din locul de unde vă vor fi izgonit. Ispita este mai aprigă decât uciderea . . . Dacă se luptă cu voi, omorâţi-i, căci aceasta este răsplata celor tăgăduitori. Dacă ei se opresc, să ştiţi atunci că Dumnezeu este Iertător, Milostiv. Luptaţi-vă cu ei până când nu va mai fi nicio ispită, ci va fi doar Legea lui Dumnezeu. Dacă se opresc, nu-i vrăjmăşiţi decât pe cei nedrepţi” (2:191-3). „Lupta v-a fost scrisă, însă vouă vă este silă de ea. S-ar putea să vă fie silă de ceva, însă să fie un lucru bun pentru voi. S-ar putea să iubiţi ceva, şi să fie un lucru rău pentru voi. Dumnezeu ştie, însă voi nu ştiţi” (2:216). „Ei nu vor înceta să se lupte cu voi, până ce nu vă vor întoarce de la Legea voastră, dacă vor putea. Acelora dintre voi care se leapădă de Legea lor şi mor în tăgadă, deşarte le vor fi faptele în Viaţa de Acum şi în Viaţa de Apoi. Ei vor fi soţii Focului, unde vor veşnici. Cei care cred, cei care au plecat în pribegie, cei care luptă pentru Calea lui Dumnezeu sunt cei care nădăjduiesc în milostenia lui Dumnezeu” (2:217-18). „Dumnezeu nu călăuzeşte neamul celor nedrepţi” (2:258). „Dumnezeu nu călăuzeşte neamul celor

tăgăduitori” (2:264). „Cei tăgăduitori nu vor primi niciun ajutor” (2:270). „Dumnezeu călăuzeşte pe cine voieşte” (2:272).

„Cei care nu cred în semnele lui Dumnezeu, de o osândă aprigă vor avea parte” (3:4). „Celor tăgăduitori, nici averile, nici copiii nu le vor sluji la nimic înaintea lui Dumnezeu, căci ei vor fi hrană Focului” (3:10). „Spune-le celor care tăgăduiesc: «Veţi fi biruiţi, iar apoi în Gheena veţi fi strânşi. Ce rău aşternut!»” (3:12). „Adevărata credinţă înaintea lui Dumnezeu este Supunerea [Islam]... Cel care tăgăduieşte semnele lui Dumnezeu să ştie că Dumnezeu este grabnic la socoteală” (3:19). „Credincioşii să nu-şi ia oblăduitori tăgăduitori în locul credincioşilor. Cel care va face altfel nu va avea nimic de la Dumnezeu, doar dacă nu vă temeţi de el” (3:28). „O, voi cei ce credeţi! Nu legaţi prietenie decât între voi, ceilalţi nu vor înceta să vă păgubească, căci ei vor pieirea voastră. Ura le iese din guri, însă ce le este ascuns în inimi este şi mai rău” (3:118). „Dacă veţi căpăta o rană, atunci o rană asemenea ei vor fi căpătat şi alţii. Noi facem, pentru oameni, ca zilele să vină una după alta ca Dumnezeu să-i cunoască pe cei care cred şi să-şi ia dintre voi martori. Dumnezeu nu-i iubeşte pe cei nedrepţi, de aceea Dumnezeu îi pune la încercare pe credincioşi şi îi zdrobeşte pe tăgăduitori” (3:140-1). „O, voi cei ce credeţi! Dacă daţi ascultare tăgăduitorilor, ei vă vor întoarce pe urmele voastre, iar dacă vă veţi întoarce, veţi fi pierduţi... Noi vom arunca groaza în inimile tăgăduitorilor... Limanul lor va fi Focul” (3:149, 151). „O, voi cei ce credeţi! Nu fiţi asemenea celor care tăgăduiesc, care spun despre fraţii lor ce au străbătut pământul şi au luptat: «Ei nu ar fi murit, nu ar fi fost ucişi, dacă ar fi rămas cu noi». Dumnezeu să le arunce deznădejdea în inimi... Dacă sunteţi ucişi pe calea lui Dumnezeu ori dacă muriţi, iertarea şi milostenia lui Dumnezeu sunt mai bune decât ceea ce ei adună” (3:156, 157). „Să nu-i crezi morţi pe cei care au fost ucişi pentru calea lui Dumnezeu, căci sunt vii, la Domnul lor, cu bună înzestrare, bucurându-se de harul pe care Dumnezeu li l-a dăruit. Ei îi vestesc cu voioşie pe cei care vor veni după ei şi care încă nu li s au alăturat că nu vor cunoaşte acolo nici teamă şi nici nu vor fi mâhniţi. Ei se bucură de binefacerea şi harul lui Dumnezeu, căci Dumnezeu nu lasă să se piardă răsplata credincioşilor” (3:169-71). „Să nu socoată cei care tăgăduiesc că, dacă-i păsuim, este spre binele lor. Noi îi păsuim ca ei să-şi înmulţească păcatul şi astfel, de o osândă ruşinoasă, vor avea parte” (3:178). „Eu voi şterge relele celor care s-au pribegit, au fost izgoniţi din casele lor, au suferit pe Calea Mea, au luptat şi au fost ucişi. Eu îi voi lăsa să intre în Grădinile pe sub care curg râuri ca răsplată de la Dumnezeu. La El este cea mai bună dintre răsplăţi! Vânzoleala celor care tăgăduiesc în acest ţinut să nu te tulbure! Puţină bucurie

vremelnică! Gheena le va fi apoi liman. Ce rău aşternut!” (3:195-7)

„Dumnezeu i-a blestemat pentru tăgada lor” (4:46). „Dumnezeu nu iartă să-i fie alăturaţi alţii, însă El iartă cui voieşte păcate mai puţin grele decât acesta. Cel care îi alătură lui Dumnezeu pe alţii, săvârşeşte un păcat cumplit... Nu i-ai văzut pe cei cărora o parte din Carte le-a fost dăruită? Ei cred în idoli şi în dumnezei mincinoşi şi spun despre cei care tăgăduiesc: «Ei sunt mai călăuziţi decât cei care cred»” (4:48, 51). „Pe cei care tăgăduiesc semnele Noastre îi vom arunca în Foc. De fiece dată când pielea li se va scoroji, le vom da alta, ca ei să guste osânda de-a pururi. Dumnezeu este Puternic, Înţelept” (4:56).

„O, voi cei ce credeţi! Nu vă luaţi oblăduitori dintre cei care iau legea voastră în zeflemea şi batjocură, dintre cei cărora Cartea le a fost dată înaintea voastră şi dintre tăgăduitori” (5:57). „Ceea ce a fost pogorât asupra ta, de la Domnul tău, măreşte multora dintre ei ticăloşia şi tăgada. Noi am aruncat între ei vrăjmăşia şi ura până în Ziua învierii” (5:64). „Dumnezeu nu călăuzeşte un popor de tăgăduitori” (5:67). „Ceea ce ţi-a fost pogorât ţie de la Domnul tău a mărit multora dintre ei ticăloşia şi tăgada. Nu te mâhni pentru un popor de tăgăduitori” (5:69). „Îi vei vedea pe mulţi dintre ei făcând legăminte cu tăgăduitorii. Răul săvârşit de ei este atât de mare, încât Dumnezeu se va mânia asupra lor şi vor veşnici în osândă... Tu vei afla că cei mai aprigi oameni în duşmănie faţă de credincioşi sunt evreii şi închinătorii la idoli şi vei afla că cei mai apropiaţi lor în prietenie sunt cei care spun: «Noi suntem creştini»” (5:80, 82). „Cei care tăgăduiesc, cei care socotesc semnele Noastre minciuni, aceştia vor fi soţii Iadului” (5:86).

„Când Adevărul vine la ei, ei îl socot minciună. Curând vor avea ştire despre ceea ce batjocoresc” (6:5). „Noi le dăduserăm un loc pe pământ, cum nu v-am dat vouă [meccanilor]. Noi le-am trimis din cer o ploaie îmbelşugată. Noi am făcut râurile ce le curgeau la picioare şi apoi i-am nimicit pentru păcatele lor şi alte leaturi am făcut să crească după ei. Chiar de-am fi pogorât asupra ta o Carte scrisă pe un pergament pe care l-ar fi pipăit cu mâinile lor, cei care tăgăduiesc tot ar fi spus: «Nu este decât o vrajă vădită!» Ei spun: «De ce nu a fost pogorât un înger la el [Mohamed]?» Dacă am fi pogorât un înger, atunci soarta le-ar fi fost hotărâtă” (6:6-8). „Cine este mai nedrept decât cel care născoceşte o minciună asupra lui Dumnezeu şi socoate semnele Sale minciuni?” (6:21) „Unii dintre ei ascultă, însă Noi am pus un văl gros peste inimile lor şi surzenie în urechile lor, încât ei nu înţeleg nimic. Şi de ar vedea toate semnele, tot nu ar crede. Cei care tăgăduiesc spun chiar şi atunci când vin să vorbească cu tine: «Acestea sunt doar poveşti ale celor dintâi». Ei spun aceasta şi se îndepărtează, însă nu se pierd decât pe ei înşişi fără să-şi dea

seama. O, de i-ai vedea!... Ei vor spune când vor fi ţinuţi înaintea Focului: „Vai! Dacă am fi duşi înapoi, nu am mai socoti minciuni semnele Domnului nostru şi am fi dintre credincioşi" (6:26-7). „Dacă ar fi duşi înapoi însă, s-ar întoarce la ceea ce le era oprit, căci sunt mincinoşi" (6:28). „Dacă Dumnezeu ar fi vrut, i-ar fi adunat întru călăuzire! Nu fi dintre neştiutori" (6:35). „Cei care socot semnele Noastre minciuni sunt surzi, muţi, adânciţi în întunecimi. Dumnezeu rătăceşte pe cine voieşte şi rânduieşte pe o cale dreaptă pe cine voieşte" (6:39). „Inimile lor s-au împietrit, iar Diavolul le-a împodobit ceea ce făptuiau. Când au uitat ceea ce le-a fost amintit, Noi le-am deschis porţile tuturor lucrurilor şi când se bucurau de bunurile pe care li le-am dăruit, Noi i-am luat deodată şi ei se aflară fără nădejde. Astfel, acest popor nedrept a fost retezat din rădăcină. Laudă lui Dumnezeu, Domnul lumilor" (6:43-5). „Osânda îi va atinge pe cei care socot semnele Noastre minciuni pentru că sunt stricaţi" (6:49). „Aceştia sunt cei care vor fi nimiciţi pentru ce au agonisit. Ei, de o băutură clocotindă şi de o osândă dureroasă, vor avea parte pentru ceea ce tăgăduiau" (6:70). „O, dacă i-ai vedea pe cei nedrepţi când se vor prăvăli în adâncurile morţii, iar îngerii cu mâinile întinse vor spune: «Lepădaţi vă sufletele! Astăzi veţi fi răsplătiţi cu osânda ruşinii, căci aţi spus despre Dumnezeu neadevărul şi aţi întors spatele semnelor Sale cu trufie»" (6:93). „Îndepărtează-te de cei care îi fac semeni lui Dumnezeu! Dacă Dumnezeu ar fi vrut, ei nu I-ar fi făcut semeni... Fiindcă nu au crezut de prima dată, Noi le întoarcem inimile şi privirile şi îl lăsăm să bâjbâie orbeşte în neascultarea lor. Chiar de-am fi făcut să pogoare îngerii la ei, chiar de le-ar fi vorbit morţii, chiar de le-am fi adunat toate cele aflătoare înaintea lor, ei nu ar fi crezut decât dacă Dumnezeu ar fi vrut... Noi fiecărui profet i-am făcut un vrăjmaş: diavolii din oameni şi djinn-i ce-şi descoperă unii altora poleiala cuvintelor întru amăgire. Dacă Domnul tău ar fi vrut, ei n-ar fi făcut-o. Lasă-i pe ei cu ceea ce născocesc, ca inimile celor care nu cred în Viaţa de Apoi să asculte aceasta şi să se bucure, şi să săvârşească ceea ce şi ei săvârşesc" (6:106-13). „Diavolii îi împing pe prietenii lor să se certe cu voi. Nu le daţi ascultare, căci aşa veţi ajunge şi voi închinători la idoli... O umilire de la Dumnezeu şi o osândă aprigă îi vor lovi pe cei nelegiuiţi pentru ceea ce vicleneau" (6:121, 124). „Dumnezeu deschide spre supunere inima celui ce voieşte a-l călăuzi. El strâmtorează inima celui pe care vrea să-l rătăcească ca şi cum acesta s-ar urca până la cer. Dumnezeu face ca întinăciunea să fie asupra celor care tăgăduiesc" (6:125).

Este, desigur, o compilaţie cât se poate de anostă[127]. Însă nimic nu poate substitui confruntarea directă cu textul propriu-zis. Nu pot judeca sonoritatea şi calitatea limbii arabe, poate că este chiar sublimă. Însă conţinutul cărţii nu este. La aproape

fiecare pagină, Coranul îi instruieşte pe credincioşi să-i dispreţuiască pe cei de altă credinţă. La aproape fiecare pagină, pregăteşte terenul pentru conflict religios. Cel care citeşte pasaje cum sunt cele de mai sus şi nu vede în ele o legătură între credinţa musulmană şi violenţa musulmană ar trebui probabil să consulte un neurolog.

Islamul – mai mult decât orice altă religie concepută de om – are toate datele unui cult al morţii. Sayyid Qutb, unul dintre cei mai influenţi gânditori din lumea islamică şi părintele islamismului modern din rândul sunniţilor, scria: „Coranul indică o altă caracteristică josnică a evreilor: pofta lor de a trăi cu orice preţ, indiferent de calitate, onoare şi demnitate”[128]. Această afirmaţie este un adevărat miracol al conciziei. Deşi ar putea semăna cu o tiradă ocazională împotriva evreilor, în realitate este un rezumat puternic al perspectivei musulmane asupra lumii. Priviţi-o câteva clipe şi veţi vedea ridicându-se în spatele ei întregul mecanism al intoleranţei şi al grandorii sinucigaşe.

Interdicţia ambiguă împotriva sinuciderii din Coran pare o literă complet moartă. Sigur că există jurişti musulmani care ar putea spune că sinuciderile cu bombă sunt contrare principiilor islamului (apropo, unde sunt aceşti jurişti?) şi că sinucigaşii cu bombă nu sunt martiri, ci noi locatari ai iadului. O astfel de opinie minoritară, dacă există, nu poate schimba faptul că atacurile sinucigaşe cu bombă au fost deja raţionalizate de către lumea musulmană (unde sunt numite „explozii sacre”).

De fapt, date fiind principiile islamului, o astfel de raţionalizare este remarcabil de uşoară. În lumina credinţelor musulmanilor devotaţi – despre jihad, despre martiriu, despre paradis şi despre necredincioşi –, atacurile sinucigaşe nu par să fie o aberaţie semnificativă a principiilor adoptate de către aceştia. Şi nu este deloc surprinzător că toţi cei care mor în acest fel sunt consideraţi martiri de o mare parte din coreligionarii lor. În orice caz, o acţiune militară ce presupune un pericol clar de moarte poate fi considerată „sinucigaşă”, depreciind astfel distincţia dintre sinucidere şi moarte pentru cel care „luptă în numele lui Allah”. Concluzia pentru cel care aspiră la martiriu pare să fie următoarea: atât timp cât ucizi necredincioşi sau apostaţi „în apărarea islamului”, lui Allah nu-i pasă dacă te omori sau nu în proces.

Peste 38 000 de persoane au participat recent la un studiu mondial organizat de Pew Research Center for the People and the Press. Rezultatele constituie prima publicare a Proiectului pentru Atitudini Globale intitulat „Ce gândeşte lumea în 2002”[129]. Studiul cuprindea următoarea întrebare, adresată numai musulmanilor:

Unii oameni cred că atentatele sinucigaşe cu bombă şi alte forme de violenţă împotriva unor obiective civile sunt justificate pentru apărarea islamului de duşmanii acestuia. Alţi oameni cred că, indiferent de motiv, acest tip de violenţă nu este niciodată justificat. Eşti de părere că acest tip de violenţă este de multe ori justificat, este numai uneori justificat, este rareori justificat sau nu este niciodată justificat pentru apărarea islamului?

Înainte de a arunca o privire asupra rezultatelor acestui studiu, trebuie să analizăm importanţa pe care o au formulările juxtapuse „atentate sinucigaşe cu bombă" şi „obiective civile". Trăim într-o lume în care musulmanii au participat la sondaje ştiinţifice (cu marje de eroare între 2 şi 4 procente) în care au fost întrebaţi dacă susţin („deseori", „uneori", „rareori" sau „niciodată") uciderea şi mutilarea intenţionate ale bărbaţilor, femeilor şi copiilor necombatanţi în apărarea islamului. Iată unele dintre rezultatele studiului Pew (nu toate procentele însumează 100):

ATACURILE SINUCIGAŞE CU BOMBĂ

Sunt justificabile?

	Da	Nu	Nu ştiu/ Nu răspund
Liban	73	21	6
Coasta de Fildeş	56	44	0
Nigeria	47	45	8
Bangladesh	44	37	19
Iordania	43	48	8
Pakistan	33	43	23
Mali	32	57	11
Ghana	30	57	12
Uganda	29	63	8
Senegal	28	69	3
Indonezia	27	70	3
Turcia	13	73	14

Dacă aceste cifre nu vi se par suficient de tulburătoare, ţineţi cont atunci că în acest sondaj nu au fost incluse ţări precum Arabia Saudită, Yemen, Egipt, Iran, Sudan, Irak şi teritoriile palestiniene. Putem spune fără exagerare că, dacă ar fi fost incluse, Libanul ar fi fost surclasat considerabil. Atentatele sinucigaşe cu bombă implică, desigur, ideea de „sinucidere", pe care majoritatea musulmanilor o consideră interzisă în mod

explicit de către Allah. Prin urmare, dacă întrebarea ar fi fost: „Este vreodată justificat să ataci civili în apărarea islamului?”, ne-am putea aştepta la o şi mai mare susţinere musulmană a terorismului.

Dar rezultatele studiului Pew sunt mult mai sinistre decât pare să indice tabelul de mai sus. Privind mai atent datele, observăm că persoanele care au realizat sondajul au influenţat rezultatele prin unirea răspunsurilor „rareori justificat” şi „niciodată justificat”, dând astfel o impresie falsă de pacifism musulman. Să consultăm din nou datele referitoare la Iordania: 43 de procente dintre iordanieni par să susţină terorismul, în timp ce 48 de procente nu îl susţin. Problema este că jumătate dintre răspunsurile negative sunt de fapt din categoria „rareori justificat”. Iar „rareori justificat” înseamnă, în continuare, că în anumite circumstanţe respondenţii respectivi ar aproba uciderea nediscriminată a civililor *(plus* sinuciderea) ca obiectiv avut în vedere şi nu ca pierderi colaterale într-o operaţiune militară. Însă putem obţine o imagine mult mai exactă a toleranţei musulmane faţă de terorism dacă ne centrăm pe procentul celor pe care nu i-a lăsat inima să spună „niciodată justificat” (lăsând la o parte mulţimea celor care încă se furişează în umbra lui „Nu ştiu/Nu răspund”). Dacă reformulăm datele în acest fel, soarele modernităţii apune la o distanţă şi mai mare pe cerul lumii musulmane (tabel alăturat).

Sunt cifre oribile. Dacă toţi musulmanii ar fi răspuns asemenea Turciei (unde numai 4 procente consideră că atentatele sinucigaşe sunt „deseori” justificate, 9 procente afirmă că sunt „uneori” justificate şi 7 procente susţin că sunt „rareori” justificate), am avea în continuare o problemă îngrijorătoare, fiindcă ar fi vorba de peste 200 de milioane de susţinători declaraţi ai terorismului. Însă Turcia este o insulă de bunăvoinţă în comparaţie cu restul lumii musulmane.

Să ne imaginăm că, într-o bună zi, în Orientul Mijlociu se instalează pacea. Ce vor spune atunci musulmanii despre sinuciderile cu bombă pe care le susţineau într-un număr atât de mare? Vor spune: „Ne-a înnebunit ocupaţia israeliană”? Vor spune: „Am fost o populaţie de sociopaţi”? Cum vor explica jubilările care au urmat „exploziilor sacre”? Un tânăr născut într-o condiţie socială relativ privilegiată îşi umple îmbrăcămintea cu explozibil şi cu bile de rulment şi se dezintegrează alături de un grup de copii într-o discotecă, apoi mama acestuia este îndată felicitată de sute de vecini. Ce vor crede palestinienii despre un astfel de comportament după instaurarea păcii? Dacă vor continua să fie musulmani devotaţi, iată cum vor *trebui* să gândească: „Fiii noştri sunt în paradis şi au pregătit calea pentru noi. Iadul a fost pregătit pentru necredincioşi”. Îmi pare a fi un adevăr aproape axiomatic al naturii umane că nicio pace (în cazul

în care s-ar ajunge la aşa ceva) nu va putea supravieţui pentru mult timp unor astfel de credinţe.

ATACURILE SINUCIGAŞE CU BOMBĂ

Sunt justificabile vreodată?

	Da	Nu	Nu ştiu/ Nu răspun
Liban	82	12	6
Coasta de Fildeş	73	27	0
Nigeria	66	26	8
Iordan	65	26	8
Bangladesh	58	23	19
Mali	54	35	11
Senegal	47	50	3
Ghana	44	43	12
Indonezia	43	54	3
Uganda	40	52	8
Pakistan	38	38	23
Turcia	20	64	14

Nu trebuie să trecem cu vederea faptul că un procent important din numărul musulmanilor de pe glob cred că persoanele care au dărâmat turnurile gemene se află acum la dreapta lui Allah, înconjuraţi de „râuri cu cea mai pură apă, râuri de lapte cu gust neschimbător, râuri de vin întru desfătarea celor care-l beau, râuri de miere curată" (47:15). Aceşti oameni, care au tăiat gâtul însoţitoarelor de zbor şi au omorât părinţi cu copii zburând cu 800 de kilometri pe oră, au parte acum de „flăcăiandri nemuritori [care se învârtesc] în jurul lor", într-o „mare împărăţie". Sunt îmbrăcaţi cu „veşminte verzi, de satin şi de brocart şi... Împodobiţi cu brăţări de argint" (76:19-21). Lista beneficiilor de care au parte este lungă. Dar ce împinge un martir să coboare din pat în dimineaţa ultimei sale zile printre cei vii? Am putea spune că vreunul dintre cei nouăsprezece terorişti s-a grăbit către grădina lui Allah doar pentru a se îmbrăca în satin? Pare un lucru îndoielnic. Ironia aici este un miracol în sine: oamenii cei mai reprimaţi din punct de vedere sexual ce pot fi întâlniţi astăzi – oameni cărora un episod din *Baywatch* le provoacă o furie ucigaşă – sunt ademeniţi către martiriu printr-o concepţie despre paradis ce seamănă foarte mult cu un bordel în aer liber[130].

Dincolo de consecinţele etice teribile ce rezultă din acest tip de transcendenţă, ar trebui să observăm cât de implauzibil poate să fie paradisul coranic. Un profet de secol vii care spune că paradisul este o grădină cu râuri de lapte şi miere seamănă cu un profet de secol XXI care susţine că paradisul este un oraş strălucitor unde fiecare suflet conduce un Lexus nou. Nu trebuie să ne gândim mult pentru a ne da seama că astfel de afirmaţii nu spun nimic despre lumea de dincolo, dar spun multe despre limitele imaginaţiei umane.

Jihadul şi puterea atomului

Pentru musulmanii credincioşi, identitatea religioasă pare să cântărească mai mult decât toate celelalte identităţi. În pofida influenţei ocazionale a panarabismului, conceptul unei identităţi naţionale sau etnice nu a prins niciodată rădăcini în lumea musulmană, aşa cum s-a întâmplat în Occident. Susţinerea generalizată din partea lumii musulmane pentru Saddam Hussein, ca răspuns la intervenţia americană în Irak, este o modalitate la fel de bună ca oricare alta de măsurare a reflexelor de solidaritate musulmană. Înainte de invazia americană, Saddam Hussein era un laic şi un tiran dispreţuit la scară largă în lumea musulmană, şi totuşi reacţia majorităţii musulmanilor a dezvăluit că – indiferent de gravitatea crimelor acestuia împotriva poporului irakian, împotriva kuweitienilor şi a iranienilor – ideea că o armată de necredincioşi ocupă Bagdadul pur şi simplu nu putea fi tolerată, oricare ar fi fost obiectivul umanitar urmărit. Saddam a fost, probabil, persoana care a torturat şi a ucis mai mulţi musulmani decât oricine altcineva în istoria recentă, însă americanii sunt „vrăjmaşii lui Dumnezeu”.

Este important să nu pierdem din vedere imaginea de ansamblu, întrucât detaliile, fiind absurde până la transparenţă, sunt cu adevărat irelevante. În dialogul nostru cu lumea musulmană, ne confruntăm cu persoane care au credinţe lipsite de justificare raţională şi care, prin urmare, nu pot fi nici măcar discutate; şi totuşi acestea sunt exact credinţele care condiţionează multe dintre cerinţele pe care probabil ni le vor impune.

Ar trebui să ne preocupe mai ales faptul că universul credinţelor musulmane prezintă o problemă specială în domeniul descurajării nucleare. Există puţine posibilităţi să purtăm un război *rece* împotriva unui regim islamist înarmat cu arme nucleare cu rază lungă de acţiune. Un război rece solicită ca părţile să fie descurajate de ameninţarea distrugerii mutuale. Noţiunile de martiriu şi de jihad calcă în picioare logica ce a permis Statelor Unite şi Uniunii Sovietice să traverseze jumătate de secol în pragul Armaghedonului, într-o poziţie mai mult sau mai puţin echilibrată. Ce vom face dacă un regim islamist, căruia

i se umezesc ochii la simpla pomenire a paradisului, intră în posesia unor arme nucleare cu rază lungă de acţiune? Dacă ne încredem în istorie, nu vom şti nici unde vor fi stocate focoasele nucleare şi nici în ce disponibilitate operaţională se vor afla, motiv pentru care nu vom putea recurge la arme convenţionale pentru a le distruge. Într-o astfel de situaţie, singurul lucru care ne-ar asigura probabil supravieţuirea ar fi un atac nuclear iniţiat de noi. Inutil să mai spun că acest lucru ar fi o crimă inimaginabilă – din moment ce ar ucide, într-o singură zi, zeci de milioane de civili nevinovaţi –, dar ar putea fi singura cale de acţiune la care avem posibilitatea să apelăm, având în vedere credinţele musulmanilor. Cum ar vedea restul lumii musulmane un astfel de act de autoapărare? L-ar considera, probabil, primul atac dintr-o întreagă cruciadă axată pe genocid. Ironia oribilă aici este că *simplul fapt de a crede ceva transformă acel ceva în realitate:* această percepţie ar putea să ne arunce într-o stare de război fierbinte cu orice stat musulman care posedă capacitate nucleară.

Toate aceste lucruri sunt, desigur, curată nebunie: nu am făcut decât să descriu un scenariu plauzibil, în care o mare parte din populaţia lumii ar putea fi anihilată din cauza unor idei religioase care ar trebui să stea alături de Batman, piatra filosofală şi unicorni. Dar faptul că ar fi o absurditate oribilă să murim atât de mulţi din cauza unor mituri nu înseamnă că acest lucru nu s-ar putea petrece. De fapt, dată fiind imunitatea de care se bucură credinţa faţă de orice intruziune raţională, o catastrofa de acest gen pare din ce în ce mai probabilă. Trebuie să acceptăm posibilitatea că oameni la fel de nerăbdători să moară precum cei nouăsprezece terorişti de la 11 septembrie vor pune într-o bună zi mâna pe arme nucleare cu rază lungă de acţiune. Lumea musulmană în special trebuie să anticipeze această posibilitate şi să găsească o cale de a o preveni. Şi având în vedere proliferarea actuală a tehnologiei, timpul nu este de partea noastră.

Ciocnirea

Samuel Huntington a descris conflictul dintre islam şi Occident drept o „ciocnire a civilizaţiilor”. Acesta a observat că acolo unde musulmanii şi nemusulmanii împart o graniţă tinde să apară un conflict armat. Căutând o formulă fericită pentru un fapt nefericit, a declarat că „islamul are graniţe sângeroase”[131]. Însă mulţi savanţi au atacat teza lui Huntington. Edward Said a scris că „este o dovadă de pură ignoranţă şi demagogie să presupui că vorbeşti în numele unei întregi religii sau civilizaţii”[132]. Said susţine, în plus, că membrii Al-Qaeda nu sunt altceva decât nişte „fanatici nebuni” care, departe de a valida teza lui Huntington, ar trebui incluşi în acelaşi grup cu adventiştii davidieni, cu discipolii lui Jim Jones, din Guyana, şi cu adepţii cultului lui

Aum Shinrikyo: „Huntington susţine că miliardele de musulmani din lume sunt «convinşi de superioritatea culturii lor şi obsedaţi de inferioritatea puterii lor». A studiat cumva 100 de indonezieni, 200 de marocani, 500 de egipteni şi 50 de bosniaci? Iar dacă a făcut-o, ce fel de mostră este aceasta?”.

Este greu să ignori lipsa de sinceritate a acestei critici. Desigur, trebuie să recunoaştem limitele acestui tip de generalizări, dar ideea că Osama bin Laden reprezintă echivalentul musulman al reverendului Jim Jones este rizibilă. În pofida opiniei lui Said, bin Laden nu s-a „transformat într-un mare simbol supradeterminat al tuturor fricilor şi urilor americane”[133]. Nu trebuie decât să citim Coranul pentru a şti, aproape cu certitudine matematică, că toţi musulmanii cu adevărat credincioşi vor fi „convinşi de superioritatea culturii lor şi obsedaţi de inferioritatea puterii lor”, aşa cum presupune Huntington. Iar acesta este singurul lucru de care teza sa are nevoie.

Fie că ne place sau nu formularea lui Huntington, un lucru este clar: răul care a ajuns până la noi nu este doar răul terorismului. Este cel al credinţei religioase în momentele sale de supremaţie politică. Desigur, islamul nu este singura religie capabilă să treacă prin astfel de transformări oribile, deşi, în acest moment din istorie, ocupă o poziţie excepţională[134]. Liderii occidentali care insistă că nu ne aflăm în conflict cu islamul se înşală; dar, aşa cum argumentez pe parcursul acestei cărţi, avem o problemă şi cu celelalte două religii avraamice. A sosit momentul să recunoaştem că toate persoanele raţionale au un duşman comun – unul atât de apropiat de noi şi atât de înşelător, încât continuăm să ne bazăm pe el, deşi ameninţă să distrugă orice posibilitate de fericire umană. Duşmanul nostru nu este altul decât credinţa însăşi.

Deşi ar fi reconfortant să credem că dialogul nostru cu lumea musulmană ne poate oferi un viitor de toleranţă reciprocă, nimic nu garantează acest rezultat – mai ales dacă avem în vedere principiile islamului. Date fiind constrângerile ortodoxiei musulmane, date fiind pedepsele rezervate pentru orice adaptare radicală (şi raţională) la modernitate, este limpede, în opinia mea, că islamul trebuie să găsească o modalitate de a face o revizuire aprofundată a esenţei sale, într-un mod paşnic sau nu. Nu este deloc evident ce va însemna acest lucru. Însă este evident că Occidentul trebuie să câştige fie dezbaterea, fie războiul. Orice altă variantă va însemna sclavie.

Enigma „umilirii” musulmane

Thomas Friedman, un observator neobosit al insatisfacţiilor lumii care scrie pentru *New York Times*, a declarat că rădăcina

terorismului musulman se găseşte în „umilirea” musulmană. Acelaşi diagnostic a fost oferit şi de alţi autori, musulmanii înşişi afirmând cu regularitate că imperialismul occidental le-a ofensat demnitatea, mândria şi onoarea. Ce să înţelegem de aici? Ar putea indica cineva o ofensă la adresa demnităţii musulmane mai mare decât însăşi legea islamică? Dacă vrem un exemplu modern al tipului de societate ce se poate naşte doar pe baza principiilor islamului, nu trebuie decât să ne amintim cum era Afganistanul sub talibani. Cine sunt acele creaturi improbabile care se deplasează complet înveşmântate şi care sunt bătute cu regularitate pentru că le rămâne câte o gleznă la vedere? Sunt femeile demne (şi analfabete) ale Casei islamului.

Zakaria şi mulţi alţii au observat că, oricât de represivi s-ar dovedi în general dictatorii arabi, aceştia tind să fie mult mai liberali decât poporul pe care îl oprimă. De pildă, prinţul saudit Abdullah – un om care nu a dat niciun indiciu că ar fi liberal – a propus recent ca femeilor să li se permită să conducă automobile în ţara sa. S-a dovedit însă că atât de oprimatul său popor nu avea cum să suporte un asemenea grad de opresiune spirituală, astfel încât prinţul s-a văzut obligat să renunţe. Dacă în acest moment din istoria lor oferim majorităţii musulmanilor libertatea de a vota, aceştia îşi vor folosi libertatea pentru a vota dezrădăcinarea totală a propriilor libertăţi politice. Nu ar trebui să pierdem nicio clipă din vedere posibilitatea că, dacă vor putea, vor reteza şi libertăţile noastre.

Nu încape îndoială că propria noastră complicitate cu tirani musulmani – din Irak, Siria, Algeria, Iran, Egipt şi din alte locuri – a fost de-a dreptul josnică. Nu am făcut nimic pentru a descuraja nedreptăţile şi măcelul la care au fost supuşi zeci de mii de musulmani de către propriile regimuri – regimuri pe care, în multe cazuri, chiar noi le-am ajutat să acceadă la putere. Nereuşita Americii de a susţine revolta şiită din 1991, încurajată chiar de noi, se numără printre cele mai grave şi mai nedemne gafe de politică externă din ultimele decenii. Dar culpabilitatea noastră pe acest front trebuie să fie limitată de înţelegerea că indiferent ce fel de democraţie s-ar instaura imediat în aceste ţări, aceasta nu ar fi altceva decât o platformă pentru teocraţie. În principiile islamului nu pare să existe nimic care să împiedice alunecarea către *sharia* (legea islamică), în timp ce există toate motivele pentru a o încuraja. Şi trebuie să înfruntăm teribilul adevăr că singurul lucru care se interpune acum între noi şi oceanul învolburat al iraţionalităţii musulmane este un zid de tiranie şi de abuz asupra drepturilor omului, la ridicarea căruia am contribuit. Această situaţie trebuie remediată, dar nu putem pur şi simplu să detronăm cu forţa dictatorii musulmani şi să deschidem urnele. Este ca şi cum am deschide urnele pentru creştinii din secolul al XIV-lea.

Este adevărat şi că sărăcia şi lipsa educaţiei joacă un rol în toate acestea, însă nu este un rol uşor de remediat. Lumea arabă stagnează astăzi din punct de vedere economic şi intelectual la un nivel pe care puţini l-ar fi crezut posibil, luând în considerare rolul istoric pe care l-a avut în progresul şi conservarea cunoaşterii umane. În anul 2002, PIB-ul combinat al tuturor ţărilor arabe nu îl egala pe cel al Spaniei. Un fapt şi mai tulburător este că Spania traduce anual în spaniolă tot atâtea cărţi câte a tradus lumea arabă în propria limbă, din secolul al IX-lea încoace[135]. Acest grad de izolare şi înapoiere este şocant, dar nu ar trebui să ne facă să credem că rădăcinile problemei sunt sărăcia şi lipsa educaţiei. Faptul că generaţii întregi de copii săraci şi analfabeţi sunt înghiţite de maşinăria fundamentalistă a *madraselor* (şcoli religioase finanţate de Arabia Saudită) ar trebui, desigur, să ne îngrozească[136].

Dar teroriştii musulmani nu provin de obicei din rândurile săracilor lipsiţi de educaţie; mulţi sunt din clasa mijlocie, cu studii şi fără disfuncţii evidente în viaţa personală. După cum observă Zakaria, John Walker Lindh (tânărul din California care li s-a alăturat talibanilor) s-a dovedit a fi „aproape analfabet" în comparaţie cu cei nouăsprezece terorişti de la 11 septembrie. Ahmed Omar Sheikh, care a organizat răpirea şi uciderea lui Daniel Pearl, reporter la *Wall Street Journal*, a studiat la Şcoala de Ştiinţe Economice din Londra. Există o *mai mare* probabilitate ca militanţii Hezbollah care mor în operaţiuni violente să aibă o educaţie gimnazială şi o *mai mică* probabilitate ca aceştia să provină din familii sărace decât contemporanii lor nemilitanţi[137]. Liderii Hamas sunt toţi absolvenţi de facultate, iar unii au chiar masterate[138]. Aceste fapte ne sugerează că şi dacă fiecare musulman s-ar bucura de un standard de viaţă comparabil cu cel al americanului mediu, Occidentul tot s-ar afla într-un mare pericol de ciocnire cu islamul. Am bănuiala că prosperitatea musulmană ar putea chiar înrăutăţi situaţia, întrucât singurul lucru care mai poate acum să convingă majoritatea musulmanilor de problemele ce străbat perspectiva lor asupra lumii este eşecul evident al propriei societăţi[139]. Dacă ortodoxia musulmană ar fi fost la fel de viabilă economic şi tehnologic precum liberalismul occidental, am fi fost, probabil, martorii islamizării planetei.

După cum se poate observa în persoana lui Osama bin Laden, fervoarea religioasă criminală este compatibilă cu bogăţia şi educaţia. De fapt, abilităţile tehnice ale multor terorişti musulmani demonstrează că este compatibilă cu educaţia ştiinţifică. Din acest motiv, nu există niciun substitut cognitiv sau cultural pentru desacralizarea credinţei. Atât timp cât este acceptabil ca o persoană să creadă că ştie cum doreşte Dumnezeu să trăiască toată lumea de pe planetă, vom continua să ne ucidem între noi pentru miturile noastre.

Judecând după raporturile noastre cu lumea musulmană, trebuie să admitem că musulmanii nu au găsit nimic substanţial de spus împotriva acţiunilor de la 11 septembrie, în afară de minciuna intenţionată că acestea au fost de fapt opera evreilor[140]. În momentul de faţă, discursul musulman este o ţesătură de mituri, teorii ale conspiraţiei[141] şi îndemnuri de recuperare a gloriei din secolul al VII-lea. Nu există niciun motiv să credem că o ameliorare economică şi politică a lumii musulmane va putea remedia de una singură această stare de lucruri.

Pericolul gândirii deziderative

Paul Berman a scris o frumoasă lucrare introductivă despre totalitarism – de stânga şi de dreapta, oriental şi occidental – şi a observat că acest fenomen are invariabil o dimensiune definită de genocid şi chiar de suicid. Acesta observă că secolul XX a fost un mare incubator pentru „mişcările patologice de masă” – mişcări politice care „se îmbată cu ideea de măcel”[142]. Berman indică, de asemenea, faptul că gânditorii liberali sunt de multe ori incapabili să recunoască adevăratul chip al acestor terori: există de fapt o mare tradiţie a „liberalismului ca negare”. Socialiştii francezi din anii 1930 par să fi avut o înclinaţie deosebită spre acest stil de autoamăgire, căci, în pofida norilor de iraţionalitate care veneau dinspre est, nu au îndrăznit să creadă că naziştii reprezintă o problemă demnă de luat în seamă. În faţa ameninţării germane, s-au limitat să blameze propriul guvern şi industria de armament că au căutat războiul.

După cum sugerează Berman, aceleaşi forţe ale gândirii deziderative şi ale neîncrederii în sine au câştigat teren în Occident după evenimentele de la 11 septembrie. Plecând de la presupunerea că oamenii de pretutindeni sunt mânaţi de aceleaşi dorinţe şi temeri, mulţi liberali occidentali îşi învinovăţesc guvernele pentru excesele teroriştilor musulmani. Mulţi bănuiesc că ne-am făcut-o cu mâna noastră. Berman, de pildă, observă că o mare parte din lume învinovăţeşte acum Israelul pentru nebunia sinucigaşă a palestinienilor. În loc să fie doar o simplă expresie a antisemitismului (ceea ce şi este), această perspectivă reprezintă totodată produsul unei logici morale bizare: oamenii sunt oameni şi nu au cum să se comporte *atât* de rău fără un motiv întemeiat. Aşadar, excesele sinucigaşilor cu bombă palestinieni trebuie atribuite exceselor ocupaţiei israeliene. Berman observă că acest mod de gândire a făcut ca presa europeană să-i compare de multe ori pe evrei cu naziştii[143].

Inutil să mai spun că această comparaţie este grotescă. Adevărul este că, după cum spune Dershowitz, „nicio altă naţiune din istorie, confruntată cu provocări comparabile, nu a menţinut un standard atât de ridicat al drepturilor omului, nu a

fost atât de sensibilă faţă de siguranţa civililor nevinovaţi, nu a făcut mai multe să acţioneze în conformitate cu legile şi nu a fost dispusă să îşi asume mai multe riscuri pentru pace".[144] Israelienii au arătat un grad de reţinere în folosirea violenţei pe care naziştii nu l-au vizat niciodată şi pe care, mai exact, nicio societate musulmană nu l-ar putea concepe în ziua de azi. Întrebaţi-vă ce probabilitate există ca palestinienii să manifeste aceeaşi reţinere în uciderea evreilor, dacă aceştia ar fi fost o minoritate neputincioasă trăind sub ocupaţia acestora şi ar fi fost dispusă să comită acte de terorism suicidal? Ar fi la fel de probabil ca zborul către ceruri al lui Mohamed călare pe un cal înaripat[145].

Însă Berman pune în discuţie şi teza lui Huntington, afirmând că ideea de „civilizaţie" nu cuprinde adevăratele variabile avute în vedere. În loc de o ciocnire a civilizaţiilor, avem mai degrabă o „ciocnire a ideologiilor", o ciocnire între „liberalism şi mişcările apocaliptice şi fantasmagorice care s-au ridicat împotriva civilizaţiilor liberale începând cu flagelul Primului Război Mondial"[146]. Această distincţie este validă, dar lipsită de importanţă. Problema este că unele dintre credinţele noastre nu pot supravieţui în proximitate cu altele. Opţiunile noastre sunt războiul sau conversaţia şi nimic nu ne garantează că vom putea alege întotdeauna între ele. Berman rezumă situaţia foarte frumos:

> *De ce am avut nevoie pentru ca aceşti terorişti să prospere? Am avut nevoie de imense lacune de curaj şi de imaginaţie politice în lumea musulmană. Am avut nevoie de o absenţă a curiozităţii aproape intenţionată cu privire la aceste lacune din alte părţi ale lumii, o absenţă a curiozităţii ce ne-a permis să presupunem că totalitarismul a fost înfrânt exact atunci când totalitarismul atingea noi culmi. Am avut nevoie de doze generoase de gândire deziderativă – acel tip de credinţă simplistă într-o lume raţională, a cărei incapacitate de a înţelege realitatea a permis dezvoltarea iniţială a mişcărilor totalitare... Am avut nevoie să dăm dovadă de o ignoranţă provincială faţă de tendinţele intelectuale din alte părţi ale lumii. Am avut nevoie de un resentiment nesăbuit din partea Europei şi de o aroganţă nesăbuită din partea Americii. Am avut nevoie de atât de multe lucruri! Dar nu am dus nicio lipsă: toate lucrurile de care aveam nevoie s-au găsit din abundenţă.*[147]

Dar am mai avut nevoie de ceva pentru a ajunge unde suntem: de o doctrină religioasă care este răspândită într-o mare parte a ţărilor în curs de dezvoltare şi care sacralizează represiunea, ignoranţa şi violenţa suicidală. Contrar analizei lui Berman, islamismul nu este doar ultima variantă a nihilismului totalitar. Există o diferenţă între nihilism şi dorinţa de a obţine o răsplată

supranaturală. Chiar dacă islamiştii ar dezintegra lumea întreagă, tot nu ar putea fi acuzaţi de nihilism, fiindcă toată perspectiva lor asupra lumii a fost transfigurată de lumina paradisului. Date fiind credinţele islamiştilor, pentru ei este perfect raţional să stranguleze modernitatea oriunde pot pune mâna pe ea. Este, de asemenea, raţional ca femeile musulmane să încurajeze sinuciderea propriilor copii, atât timp cât aceştia luptă pentru cauza lui Allah. Musulmanii credincioşi pur şi simplu ştiu că se duc într-un loc mai bun. Allah este infinit de puternic şi infinit de drept. De ce să nu se bucure de distrugerea unei lumi păcătoase? Există alte ideologii care ar putea sfârşi prin a distruge ultimele vestigii de raţionalitate din discursul unei societăţi, însă islamismul este, fără îndoială, una dintre cele mai bune asemenea ideologii pe care le avem la ora actuală.

Seculariştii tind să argumenteze că rolul islamului sau al religiei în general este secundar în raport cu cel al politicii în determinarea caracterului unei societăţi. Potrivit acestora, oamenii acţionează în primul rând motivaţi de interese politice şi apoi caută o justificare religioasă pentru fiecare ocazie. Există fără îndoială numeroase exemple de lideri politici care invocă religia din motive pragmatice şi chiar cinice (domnia lui Zia ul-Haq în Pakistan pare să fie un exemplu bun). Dar nu trebuie să tragem concluzii greşite de aici. O pârghie funcţionează numai când are un punct de sprijin. Până la urmă, trebuie să existe *cineva* care crede în Dumnezeu pentru ca discursurile politice încărcate cu numele lui să fie eficiente. Şi presupun că este mai mult sau mai puţin evident că, acolo unde un mare număr de persoane încep să se transforme în bombe umane sau îşi trimit copiii să elibereze câmpuri minate (aşa cum se obişnuia în războiul dintre Iran şi Irak)[148], raţionamentul din spatele acţiunilor acestora a încetat să fie doar politic. Ceea ce nu înseamnă că martirul aspirant nu se desfată cu presupusa semnificaţie politică furtunoasă a ultimului său gest, dar este cu siguranţă puţin probabil ca o persoană să se dedice unor astfel de activităţi fără a crede unele lucruri destul de incredibile despre univers, în special despre ce se întâmplă după moarte. Numai principiile islamului ar putea explica cel mai bine acţiunile extremiştilor musulmani şi toleranţa generalizată faţă de comportamentul acestora întâlnită în lumea musulmană.

Având în vedere credinţele multor musulmani, este posibil să se ajungă la o pace reală în lume? Este slăbiciunea relativă a statelor musulmane singurul lucru care împiedică declanşarea unui război deschis între islam şi Occident? Mă tem că nu vom putea găsi răspunsuri încurajatoare la astfel de întrebări. Baza liberalismului în doctrina islamului este atât de slabă, încât pare iluzorie. Deşi am văzut că Biblia este în sine un mare rezervor de intoleranţă atât pentru creştini, cât şi pentru evrei – aşa cum se

poate vedea începând cu scrierile lui Augustin şi mergând până la acţiunile actuale ale coloniştilor israelieni –, nu este dificil să găsim în ea pasaje, precum şi exegeze creştine şi iudaice, care să ofere contraargumente.

Creştinul care vrea să trăiască în plină raţionalitate şi modernitate se poate ghida după Predica de pe Munte a lui Isus, din Evanghelia după Matei, şi poate ignora haosul devorator de lume al Apocalipsei. În schimb, islamul nu pare să permită un astfel de refugiu pentru cel care ar vrea să trăiască paşnic, într-o lume pluralistă. Desigur, întotdeauna pot fi găsite licăriri de speranţă chiar şi în cele mai întunecate locuri: după cum observă Berman, diatribele ortodoxiei musulmane se bazează pe teama că liberalismul occidental invadează mintea musulmană şi „îi fură loialitatea”, un indiciu că, asemenea altor popoare, musulmanii sunt sensibili la cântecul de sirenă al liberalismului[149]. Nu putem decât să sperăm în acest lucru. Caracterul credinţelor religioase ale acestora ne sugerează însă că vor fi mai puţin susceptibili decât noi, ceilalţi.

Din motive pe care le-am examinat deja, în discursul nostru există o profundă reticenţă faţă de concluzii de acest gen. În privinţa islamului, tendinţa liberală este aceea de a învinui Occidentul pentru trezirea mâniei musulmane, în decursul secolelor de cuceriri şi de ingerinţe egoiste, în timp ce conservatorii tind să dea vina pe alte caracteristici contingente ale istoriei Orientului Mijlociu, ale celei arabe sau ale celei musulmane. Problema pare să se localizeze oriunde altundeva în afară de miezul credinţei musulmane, când de fapt credinţa este cea care diferenţiază fiecare musulman de fiecare necredincios. Fără credinţă, majoritatea ofenselor atribuite de musulmani Occidentului nu ar putea fi nici măcar formulate, şi cu atât mai puţin răzbunate.

Iraţionalitate de stânga şi neobişnuitul caz al lui Noam Chomsky

Cu toate acestea, există multe persoane convinse că atacurile de la 11 septembrie spun puţine lucruri despre islam şi multe lucruri despre cariera sordidă a Occidentului, în special despre nereuşitele politicii externe a SUA. Filosoful francez Jean Baudrillard exprimă această perspectivă într-un mod destul de colorat, declarând că terorismul este o consecinţă necesară a „hegemoniei” americane, mergând până acolo încât să sugereze că speram în secret să suferim o asemenea devastare:

> *La rigoare, putem spune că ei au făcut-o, dar că noi am dorit-o... Când puterea globală monopolizează situaţia într-o asemenea măsură, când există o concentrare atât de mare a tuturor funcţiilor maşinăriei tehnocrate şi când nu se*

permite nicio altă formă de gândire alternativă, ce altă cale să existe în afara transferului situaţional terorist? Sistemul însuşi a creat condiţiile obiective pentru aceste represalii brutale... Aceasta este teroare împotriva terorii, fără nicio ideologie în spate. Ne aflăm deja dincolo de ideologie şi de politică... Este ca şi cum puterea care susţinea aceste turnuri şi-ar fi pierdut brusc toată energia, toată rezistenţa, ca şi cum acea putere arogantă ar fi cedat brusc sub presiunea unui efort prea mare: efortul de a fi mereu singurul model al lumii.[150]

Dacă ne-am simţi mărinimoşi, am putea presupune că s-a pierdut ceva esenţial în traducerea acestor perle de înţelepciune. Dar am mai curând impresia că, de fapt, acel ceva nu a supravieţuit traducerii în *franceză.* Dacă Baudrillard ar fi fost nevoit să trăiască în Afganistan, sub regimul taliban, s-ar fi gândit oare că restricţiile oribile impuse libertăţii sale sunt o cauză a efortului Statelor Unite „de a fi mereu singurul model al lumii"? Oare ar fi considerat ciudatele distracţii dintre reprizele unui meci de fotbal – în care desfrânaţii, adulterii şi hoţii sunt măcelăriţi în centrul terenului – primele ecouri ale „transferului situaţional terorist"? Poate că ne aflăm dincolo de politică, dar nu ne aflăm deloc „dincolo de ideologie". Ideologia este tot ce au inamicii noştri[151].

Şi totuşi, gânditori mult mai lucizi decât Baudrillard consideră evenimentele de la 11 septembrie o consecinţă a politicii externe americane. Poate că cel mai important dintre aceştia este Noam Chomsky. Pe lângă contribuţiile sale fundamentale din domeniile lingvisticii şi al psihologiei limbajului, Chomsky este de peste treizeci de ani un critic neobosit al politicii externe a Statelor Unite. Acesta a reuşit totodată să scoată în evidenţă o carenţă importantă a criticii liberale a puterii. Pare să fie un om deosebit de moral, ale cărui opinii politice îl împiedică să facă cele mai elementare distincţii morale între diferitele tipuri de violenţă şi varietatea obiectivelor umane care le animă.

În cartea sa, *9-11,* publicată când ruinele de la World Trade Center încă se înălţau fumegânde, Chomsky ne cerea să nu uităm că „SUA este un stat terorist". În susţinerea acestei afirmaţii, el enumeră o serie de fapte rele comise de americani, inclusiv sancţiunile impuse de Statele Unite Irakului, care au condus la moartea a „aproximativ o jumătate de milion de copii", iar în 1998, bombardarea fabricii de medicamente Al-Shifa din Sudan, care ar fi sfârşit prin a provoca moartea în urma tuberculozei, malariei şi a altor boli tratabile a zeci de mii de sudanezi nevinovaţi. Chomsky nu ezită să tragă consecinţele morale de aici: „Pentru prima dată în istoria modernă, Europa şi aliaţii săi se văd supuşi, pe propriul teren, acelui tip de atrocităţi pe care le-au săvârşit rutinier în afara propriilor graniţe".[152]

Înainte de a arăta cât de mult se înşală Chomsky în această privinţă, aş dori să-mi afirm acordul cu multe dintre argumentele sale, având în vedere că au virtutea de a fi importante la nivel general, dar şi irelevante pentru ceea ce ne interesează. Nu există nicio îndoială că Statele Unite are multe de ispăşit atât la nivel local, cât şi peste hotare. În această privinţă, putem înghiţi aproape întreaga teză a lui Chomsky. Pentru a găti acasă această oribilă delicatesă, se începe cu genocidul amerindienilor, se adaugă vreo două sute de ani de sclavie şi refuzul primirii în SUA a refugiaţilor evrei care fugeau de lagărele de concentrare ale celui de-al Treilea Reich, se încorporează lungul şir de complicităţi cu despoţi moderni şi nepăsarea ulterioară de care am dat dovadă faţă de încălcările drepturilor omului din ţările acestora, se adaugă bombardarea Cambodgiei şi Documentele Pentagonului, pentru a da gust, şi apoi împodobim totul cu refuzul nostru recent de a semna protocolul de la Kyoto pentru evitarea efectului de seră, refuzul de a susţine interdicţia folosirii minelor terestre şi de a ne supune deciziilor Curţii Penale Internaţionale. Rezultatul ar trebui să emane un miros de moarte, ipocrizie şi sulf proaspăt.

Este cert că America a făcut lucruri îngrozitoare în trecut şi este cert că va continua să facă lucruri îngrozitoare şi în viitor. Nimic din ce am scris în această carte nu ar trebui considerat o negare a acestor fapte sau o apărare a unor practici statale care sunt în mod clar odioase. Puterile occidentale în general şi Statele Unite în particular ar trebui să plătească reparaţii pentru multe lucruri pe care le-au comis. Iar nereuşita de a ne recunoaşte propriile fapte rele în decursul anilor ne-a subminat credibilitatea în comunitatea internaţională. Putem admite toate acestea şi chiar putem împărtăşi sentimentul acut de indignare al lui Chomsky, recunoscând totodată că analiza chomskyană a situaţiei mondiale actuale a Americii este o capodoperă de orbire morală.

Să luăm ca exemplu bombardarea fabricii de medicamente Al-Shifa: potrivit lui Chomsky, atrocităţile de la 11 septembrie pălesc în comparaţie cu cele comise de administraţia Clinton în 1998. Dar să punem acum câteva întrebări de bază pe care Chomsky pare să le fi scăpat din vedere: ce credea guvernul american că face atunci când a trimis rachete de croazieră în Sudan? Că distruge o fabrică de arme chimice folosită de Al-Qaeda. Avea administraţia Clinton *intenţia* să provoace moartea a mii de copii sudanezi? Nu. Aveam obiectivul de a ucide cât mai mulţi sudanezi posibil? Nu. Încercam să ucidem pe cineva? Nu, cu excepţia cazului în care în momentul respectiv am fi crezut că în fabrică se află membri ai Al-Qaeda. Dacă am pune aceste întrebări cu privire la Osama bin Laden şi la cei 19 terorişti, ne-am situa într-un univers moral complet diferit.

Dacă îl vom urma pe Chomsky pe calea echivalenţei morale şi vom ignora rolul jucat de intenţiile umane, putem să dăm uitării bombardarea fabricii Al-Shifa, fiindcă există multe lucruri pe care *nu* le-am făcut în Sudan şi care au avut consecinţe şi mai grave. Cum rămâne cu toţi banii şi cu toată hrana pe care pur şi simplu nu ne-am gândit să le oferim sudanezilor înainte de 1998? Câţi copii am ucis (adică *nu am salvat)* trăind, pur şi simplu, într-o ignoranţă completă cu privire la condiţiile din Sudan? Dacă am fi făcut o prioritate din reducerea pe cât posibil a numărului morţilor din Sudan, am fi salvat, cu siguranţă, milioane de vieţi de acele lucruri care au dus la pierderea lor. Am fi putut trimite echipe de persoane bine intenţionate în Khartoum, pentru a ne asigura că sudanezii îşi pun centurile de siguranţă. Suntem oare vinovaţi pentru toate leziunile şi morţile ce pot fi prevenite şi pe care nu le-am împiedicat? Până la un anumit punct, chiar suntem. Filosoful Peter Unger a argumentat într-un mod convingător că fiecare dolar cheltuit pe ceva ce nu este strict esenţial pentru supravieţuirea noastră este un dolar mânjit cu sângele unui copil înfometat[153]. Poate că avem o responsabilitate morală pentru starea lumii mult mai mare decât suntem dispuşi să admitem, însă nu acesta este argumentul lui Chomsky.

Arundhati Roy, un mare admirator al lui Chomsky, a rezumat foarte bine poziţia acestuia:

> *Guvernul american refuză să îşi judece propriile acţiuni după aceleaşi standarde morale folosite pentru a-i judeca pe ceilalţi... Tehnica sa este să se pună pe poziţia gigantului bine intenţionat, ale cărui fapte bune sunt răstălmăcite de localnicii uneltitori ai ţărilor străine, ale căror pieţe încearcă să le elibereze, ale căror societăţi încearcă să le modernizeze, ale căror femei încearcă să le elibereze, ale căror suflete încearcă să le salveze... Guvernul american şi-a însuşit dreptul şi libertatea de a ucide şi extermina oameni „pentru binele lor”*[154].

Dar în multe privinţe suntem exact un astfel de „gigant bine intenţionat”. Şi este destul de surprinzător că oameni inteligenţi precum Chomsky şi Roy nu reuşesc să vadă acest lucru. Pentru a contracara argumentele acestora avem nevoie de un sistem care să ne permită să distingem între moralitatea unor oameni precum Osama bin Laden şi Saddam Hussein şi cea a lui George Bush şi Tony Blair. Nu este greu să ne imaginăm proprietăţile unui astfel de instrument, îl putem numi „arma perfectă”.

Arme perfecte şi etica „pagubelor colaterale”

Ceea ce numim eufemistic „pagube colaterale” pe timp de război este rezultatul direct al limitelor puterii şi al preciziei tehnologiei noastre. Pentru a înţelege acest lucru, nu trebuie decât

să ne imaginăm rezultatul pe care l-ar fi avut oricare dintre conflictele noastre recente, dacă am fi posedat arme *perfecte:* arme care să ne permită să ucidem sau să imobilizăm temporar o persoană sau un grup de la orice distanţă, fără a afecta alte persoane sau proprietăţile acestora. Ce am face cu o astfel de tehnologie? Pacifiştii ar refuza să o folosească, în pofida diferiţilor monştri care umblă acum liberi prin lume: ucigaşi şi torţionari de copii, sadici înclinaţi spre genocid, oameni care, din lipsă de gene adecvate, de educaţie adecvată sau de idei adecvate, nu pot trăi în pace cu semenii lor. Voi spune câteva lucruri despre pacifism într-un capitol ulterior – întrucât îmi pare a fi o poziţie profund imorală care ajunge până la noi învelită în dogma celei mai înalte morale –, dar situaţia este că cei mai mulţi dintre noi nu suntem pacifişti. Cei mai mulţi dintre noi am opta pentru folosirea unor astfel de arme. O minimă reflecţie ne dezvăluie că dorinţa cuiva de a folosi o asemenea armă ne deschide o fereastră către miezul eticii sale.

Să luăm în considerare comparaţiile mult prea facile între George Bush şi Saddam Hussein (sau Osama bin Laden, sau Hitler etc.) care apar în paginile unor autori precum Roy şi Chomsky, în presa arabă şi în sălile de clasă din întreaga lume liberă. Cum ar fi purtat George Bush războiul din Irak dacă ar fi avut la dispoziţie arme perfecte? Ar fi atacat miile de civili irakieni care au fost mutilaţi sau ucişi de bombele noastre? Ar fi scos ochii fetiţelor şi ar fi smuls braţele mamelor acestora? Indiferent dacă îl admiri sau nu pe Bush sau politica sa, nu există motive să consideri că ar fi aprobat rănirea sau moartea măcar unei singure persoane nevinovate. Ce ar fi făcut Saddam Hussein sau Osama bin Laden cu arme perfecte? Ce ar fi făcut Hitler? Le-ar fi folosit într-un mod foarte diferit.

Este timpul să admitem că nu toate culturile se află pe aceeaşi treaptă de dezvoltare morală. Desigur, este extrem de lipsit de tact să spui aşa ceva, dar pare să fie la fel de adevărat ca atunci când spui că nu toate societăţile au resurse materiale egale. Am putea chiar concepe deosebirile noastre morale în termenii următori: nu toate societăţile au acelaşi grad de *bogăţie morală.* Sunt multe lucruri care contribuie la o astfel de înzestrare – precum stabilitatea politică şi economică, alfabetizarea, un minimum de egalitate socială –, iar acolo unde aceste elemente lipsesc, oamenii tind să găsească motive convingătoare pentru a se trata rău unul pe celălalt. Istoria recentă ne oferă multe dovezi despre cum ne-am dezvoltat pe aceste fronturi şi despre schimbarea moralităţii noastre. O vizită în New Yorkul verii anului 1863 ne-ar fi permis să vedem că străzile erau controlate de bande de huligani, că negrii care nu se aflau în proprietatea sclavagiştilor albi erau linşaţi şi arşi la ordinea zilei. Există vreo îndoială că mulţi dintre newyorkezii secolului al XIX-lea erau

barbari, conform standardelor actuale? Este într-adevăr oribil să spui despre o altă cultură se află cu 150 de ani în urma culturii tale, din punctul de vedere al dezvoltării sociale, mai ales având în vedere cât de departe am ajuns în acest răstimp. Să ne imaginăm acum că acei americani din 1863, cu o moralitate îndoielnică, ar ajunge în posesia unor arme chimice, biologice şi nucleare. Aceasta este mai mult sau mai puţin situaţia cu care ne confruntăm în majoritatea ţărilor în curs de dezvoltare.

Să luăm în considerare ororile comise de americani în My Lai chiar recent, în 1968:

> *Soldaţii au fost aduşi în sat cu ajutorul unui elicopter, în primele ore ale dimineţii. Mulţi trăgeau pe măsură ce se împrăştiau, omorând oameni şi animale. Nu exista nicio urmă de batalion vietnamez şi nu s-a tras niciun foc asupra soldaţilor americani toată ziua, însă ei au continuat. Au ars toate casele. Au violat femei şi fete şi apoi le-au ucis. Au înjunghiat unele femei în vagin şi pe altele le-au eviscerat sau le-au tăiat mâinile sau scalpul. Au despicat burţile gravidelor şi le-au lăsat să moară. Au avut loc violuri în grup şi omoruri cu pistolul sau cu baioneta. Au avut loc execuţii în masă. Zeci de persoane, inclusiv bătrâni, femei şi copii, au fost mitraliate în grup şi aruncate într-un şanţ. În decurs de patru ore, au ucis aproape 500 de săteni.*[155]

Acesta este cel mai odios tip de comportament la care poate ajunge omul. Dar ceea ce ne diferenţiază de mulţi dintre inamicii noştri este faptul că această violenţă nediscriminată ne îngrozeşte. Masacrul de la My Lai este o pată ruşinoasă din istoria armatei americane. Chiar şi la vremea respectivă, soldaţii americani au fost stupefiaţi de comportamentul propriilor camarazi. Unul dintre piloţii de elicopter care au ajuns la faţa locului le-a ordonat subalternilor săi să folosească mitralierele împotriva propriilor trupe, dacă acestea nu încetau să ucidă săteni[156]. La nivel cultural, este clar că am depăşit toleranţa faţă de tortura şi uciderea deliberată a nevinovaţilor. Am face bine să conştientizăm că o bună parte din lume nu se află încă la acest stadiu.

Oriunde există fapte ce trebuie descoperite, un lucru este cert: nu toţi oamenii le vor descoperi în acelaşi timp şi nici nu le vor înţelege la fel de bine. Admiterea acestui lucru ne situează foarte aproape de un fel de gândire ierarhică inadmisibilă în majoritatea discursurilor liberale actuale. Oriunde există răspunsuri bune şi rele la întrebări importante, vor exista întotdeauna modalităţi mai bune sau mai rele de a obţine acele răspunsuri şi modalităţi mai bune sau mai rele de a le pune în practică.

Să luăm drept exemplu creşterea copiilor: Cum ne putem feri copiii de boală? Cum îi putem creşte aşa încât să fie membri fericiţi şi responsabili ai societăţii? Există, fără îndoială, răspunsuri bune şi rele la astfel de întrebări şi nu toate sistemele de credinţe şi toate practicile culturale sunt la fel de bine pregătite pentru a le aduce la lumină pe cele bune. Nu vreau să spun prin aceasta că fiecare întrebare nu are decât un *singur* răspuns corect sau că nu există decât o singură modalitate bună de a atinge un anumit obiectiv. Însă, date fiind particularităţile inevitabile ale lumii noastre, cantitatea de soluţii optime pentru orice problemă este în general limitată. Cu toate că nu există un aliment care să fie mai bun decât toate celelalte, este clar că nu putem mânca pietre – iar orice cultură care ar transforma mâncatul pietrelor într-o virtute sau într-un precept religios ar suferi de lipsa hranei (şi a dinţilor). Prin urmare, este inevitabil ca unele abordări din politică, economie, ştiinţă şi chiar spiritualitate şi etică să fie obiectiv mai bune decât competitoarele lor (oricare ar fi criteriul prin care înţelegem că ceva este „mai bun"), iar aici gradaţia se traduce în diferenţe apreciabile de fericire umană.

Orice abordare sistematică a eticii sau a înţelegerii bazelor unei societăţi civile va întâlni mulţi musulmani cufundaţi până la ochi în barbaria sângeroasă, de secol XIV. Există, fără îndoială, raţiuni istorice şi culturale pentru această situaţie şi culpe suficiente care pot fi asumate, dar nu ar trebui să ignorăm faptul că acum ne confruntăm cu societăţi întregi a căror dezvoltare politică şi morală se află cu mult în urma noastră, din perspectiva tratamentului pe care îl acordă femeilor şi copiilor, în exercitarea războiului, în perspectiva asupra justiţiei penale şi în propriile intuiţii cu privire la ceea ce constituie cruzime. Poate că această poziţie ar putea părea neştiinţifică şi potenţial rasistă, dar nu este aşa. Nu este deloc rasistă, din moment ce aceste disparităţi nu par a avea motive *biologice* şi este neştiinţifică doar pentru că până acum ştiinţa nu s-a concentrat într-un mod sistematic asupra sferei morale.

Peste o sută de ani, dacă nu ne vom întoarce la viaţa în peşteri şi nu ne vom omorî unul pe altul cu bâte, vom avea multe lucruri inteligente şi ştiinţifice de spus despre etică. Orice martor sincer al evenimentelor actuale va realiza că nu există o echivalenţă morală între tipul de forţă proiectată în lume de către democraţiile civilizate, cu toate calităţile şi defectele sale, şi violenţa intestină comisă de militanţii musulmani sau chiar de guvernele musulmane. Chomsky pare să creadă că această disparitate fie nu există, fie trebuie înţeleasă în sens invers.

Să luăm în considerare conflictul din Irak: dacă situaţia ar fi fost inversată, ce şanse ar fi existat ca Garda Republicană din Irak să se străduiască să reducă la minimum numărul victimelor din rândul civililor, în încercarea de a executa o schimbare de

regim în America? Ce şanse ar fi existat ca forţele irakiene să fi fost descurajate în atacul lor de către folosirea unor scuturi umane? (Ce şanse ar fi existat ca noi să fi *folosit* scuturi umane?) Ce şanse ar fi existat ca un guvern american dirijat să-şi roage cetăţenii să se ofere voluntari pentru a deveni bombe umane? Ce şanse ar fi existat ca soldaţii irakieni să fi plâns pentru uciderea fără motiv, la un punct de control, a unui camion plin cu civili americani? în catastiful din imaginaţia ta ar trebui să existe o lungă coloană de zerouri.

Nimic din abordarea lui Chomsky nu admite diferenţa dintre intenţia de a ucide un copil pentru efectul pe care speri că gestul acesta îl va avea asupra părinţilor copilului (ceea ce numim „terorism") şi uciderea unui copil din greşeală, în încercarea de a captura sau omorî un ucigaş de copii declarat (ceea ce numim „pagubă colaterală"). În ambele cazuri moare un copil şi în ambele cazuri este o tragedie. Dar statutul etic al agresorilor, fie ei indivizi sau state, nu poate fi mai diferit.

Chomsky ar putea spune că a pune în pericol viaţa unui copil în mod intenţionat este inacceptabil în orice situaţie, dar nu ne putem ghida după acest principiu. De pildă, constructorii de *montagnes russes* ştiu că, în pofida măsurilor riguroase de siguranţă, un copil va fi ucis la un moment dat de una dintre maşinăriile lor. Constructorii de automobile ştiu şi ei acest lucru, după cum ştiu şi producătorii de crose de hochei, de bâte de baseball, de pungi de plastic, de piscine, de garduri cu plasă de sârmă şi aproape orice alt lucru care ar putea provoca moartea unui copil. Există anumite motive pentru care nu spunem despre morţile inevitabile ale copiilor noştri de pe pistele de schi că sunt „atrocităţi de schi". Dar nu îţi vei da seama de acest lucru citindu-l pe Chomsky. Pentru el, intenţiile nu par să conteze, ci doar numărul victimelor.

Trăim într-o lume care nu mai poate tolera regimuri înarmate şi răuvoitoare. Fără arme perfecte, pagubele colaterale – mutilarea şi uciderea oamenilor nevinovaţi – sunt inevitabile. O suferinţă similară poate fi atribuită unor oameni şi mai nevinovaţi din lipsa automobilelor, avioanelor, antibioticelor, operaţiilor chirurgicale şi geamurilor perfecte. Dacă vrem să tragem concluzii despre etică – şi să facem predicţii despre ce va face în viitor o anumită persoană sau societate –, nu putem ignora intenţiile umane. Cât despre etică, intenţiile sunt totul[157].

O risipă de resurse valoroase

Mulţi autori specializaţi în Orientul Mijlociu au sugerat că problema terorismului musulman nu poate fi redusă la credinţele musulmanilor religioşi. Zakaria a scris că rădăcinile violenţei musulmane nu se găsesc în islam, ci în istoria recentă a

Orientului Mijlociu arab. Acesta observă că, în urmă cu numai cincizeci de ani, lumea arabă se afla în pragul modernităţii şi apoi, în mod tragic, a decăzut. Prin urmare, adevărata cauză a terorismului este pur şi simplu tirania sub care au trăit de atunci majoritatea arabilor. Problema, în cuvintele lui Zakaria, „este bogăţia, nu sărăcia”[158]. Capacitatea de a extrage bani direct din pământ a făcut guvernele arabe să nu reacţioneze la nevoile popoarelor pe care le conduceau. Se pare că lipsa necesităţii de a strânge taxe corupe într-un grad înalt puterea statului, iar rezultatul este ceea ce vedem: regimuri bogate şi represive construite pe o mlaştină economică şi politică. Forţele modernităţii nu sunt aproape deloc avantajate atunci când produsele lor – fast food-urile, televiziunea şi armamentul avansat – sunt azvârlite la rândul lor în această mlaştină.

Conform lui Zakaria, „dacă am putea spune că există o singură cauză importantă a ascensiunii fundamentalismului islamic, aceasta nu poate fi alta decât eşecul total al instituţiilor politice din lumea arabă”.[159] Poate că aşa este. Dar „ascensiunea fundamentalismului islamic” este o problemă doar pentru *ca fundamentele islamului* sunt o problemă. O ascensiune a fundamentalismului jainist nu ar pune în pericol pe nimeni. De fapt, o răspândire necontrolată a jainismului pe tot cuprinsul lumii ne-ar îmbunătăţi imens situaţia. Poate că am pierde mai multe culturi în faţa dăunătorilor (jainiştii devotaţi nu ucid în general nimic, nici măcar insecte), dar nu am fi înconjuraţi de terorişti sinucigaşi sau de vreo civilizaţie care le aplaudă acţiunile.

Zakaria observă că islamul este de fapt puternic antiautoritar, din moment ce supunerea faţă de un conducător este necesară doar dacă acesta guvernează în conformitate cu legea lui Dumnezeu. Dar, aşa cum am văzut, pentru tiranie există puţine formule mai puternice decât supunerea faţă de „legea lui Dumnezeu”. Cu toate acestea, Zakaria crede că orice accent pus pe reforma religioasă este eronat:

> *Adevărul este că nu avem multe de câştigat dacă ne uităm în Coran pentru a găsi adevărata natură a islamului... Problema declaraţiilor furtunoase cu privire la „natura islamului” este aceea că islamul, asemenea oricărei alte religii, nu există prin cărţi, ci prin oameni. Uitaţi de nebunia fundamentaliştilor, fiindcă sunt o minoritate. Viaţa cotidiană a multor musulmani nu confirmă ideea unei credinţe intrinsec antioccidentale sau antimoderne.*[160]

Potrivit lui Zakaria, cheia răscumpărării arabe se găseşte în modernizarea politică, economică şi socială, ceea ce va forţa islamul să meargă pe calea liberalismului, aşa cum a făcut creştinismul în Occident. Argumentul său este că milioane de

musulmani care trăiesc în Statele Unite, Canada şi Europa „au găsit modalităţi de a fi credincioşi fără a fi obscurantişti şi pioşi fără a îmbrăţişa furia”.[161] Poate că există un adevăr aici, dar, după cum am văzut, Zakaria ignoră unele detalii tulburătoare. Dacă – aşa cum susţin în această carte – tot ce este bun din religie poate fi întâlnit în altă parte – am putea vorbi, de pildă, despre experienţe etice şi spirituale fără a susţine că ştim lucruri pe care este clar că nu le ştim, atunci tot restul activităţii noastre religioase ar fi, în cel mai bun caz, o uriaşă pierdere de timp şi de energie. Gândiţi-vă la toate lucrurile bune pe care fiinţele umane din această lume nu le vor face mâine fiindcă pentru ele cea mai importantă sarcină este construirea unei alte biserici sau moschei, respectarea vreunei vechi practici dietetice sau tipărirea de volume întregi de exegeză despre gândirea dezordonată a unor oameni ignoranţi. Câte ore de muncă umană vor fi devorate astăzi de un Dumnezeu imaginar? Gândiţi-vă puţin: dacă un virus de calculator ar bloca reţeaua de telefonie a unei ţări doar pentru cinci minute, pierderile în productivitate umană vor fi măsurate în miliarde de dolari. Credinţa religioasă ne-a blocat liniile zilnic, vreme de milenii.

Nu vreau să spun că valoarea fiecărei acţiuni umane ar trebui măsurată în termeni de productivitate. De fapt, o mare parte din ceea ce facem s-ar prăbuşi în faţa unei astfel de analize. Dar trebuie să recunoaştem cât de nemăsurată este risipa de resurse umane (atât financiare, cât şi psihice) pe care o presupune religia organizată. Priviţi reconstrucţia Irakului: care a fost primul lucru pe care l-au făcut sute de mii de şiiţi irakieni după ce au fost eliberaţi? S-au autoflagelat. Sângele li se scurgea din cap şi de pe spate în timp ce străbăteau pe jos kilometri de străzi pline de cratere şi de alei dezordonate, pentru a se uni în oraşul sfânt Karbala, unde se află mormântul lui Hussein, nepotul Profetului. Întrebaţi-vă dacă acesta a fost cel mai bun mod de a-şi folosi timpul. Societatea lor se afla în ruine. Apa potabilă şi electricitatea erau limitate. Şcolile şi spitalele erau jefuite. Iar o forţă de ocupaţie încerca să găsească persoane raţionale cu care să colaboreze pentru a forma o societate civilă. Mortificarea propriului corp şi psalmodierile ar fi trebuit să se afle printre ultimele pe lista lor de priorităţi.

Dar problema religiei nu este doar că absoarbe timp şi resurse. Deşi Zakaria are dreptate când observă o îmblânzire a credinţei în Occident – ceea ce este, fără îndoială, un lucru bun –, el nu sesizează că aceasta încă are gheare foarte lungi. După cum vom constata în capitolul următor, chiar şi cea mai docilă formă de creştinism prezintă obstacole insurmontabile în direcţia prevenirii răspândirii maladiei SIDA, a planificării familiale în ţările în curs de dezvoltare, a cercetării medicale şi a creării unei politici raţionale în materie de droguri – iar toate aceste

contribuţii la suferinţa umană constituie unele dintre cele mai oribile eşecuri ale raţiunii din orice epocă.

Ce putem face?

Când ne gândim la islam şi la riscul pe care îl reprezintă acum pentru Occident, ar trebui să ne imaginăm ce ar însemna să trăim în pace cu creştinii de secol XIV, care încă erau dispuşi să persecute persoane pentru delicte precum vrăjitoria şi profanarea ostiei. Ne aflăm în prezenţa trecutului. Nu este o sarcină uşoară să te angajezi într-un dialog constructiv cu astfel de oameni, să-i convingi că avem interese comune, să-i încurajezi să meargă pe calea către democraţie şi să ajungem să celebrăm diversitatea culturilor noastre.

Este clar că am ajuns într-o perioadă a istoriei noastre în care societatea civilă la scară mondială nu este doar o idee plăcută, ci este esenţială pentru menţinerea civilizaţiei. Dat fiind că până şi statele aflate în destrămare posedă acum tehnologie potenţial distructivă, nu ne mai permitem să trăim cot la cot cu dictaturi maligne sau cu armatele ignoranţei, care acum se strâng dincolo de oceane.

Ce constituie o societate civilă? Este cel puţin un loc în care ideile de orice fel pot fi criticate fără teama unor represalii violente. Dacă trăieşti într-un loc în care există lucruri pe care nu le poţi spune despre rege, despre o fiinţă imaginară sau despre anumite cărţi fiindcă astfel de afirmaţii sunt pedepsite cu moartea, cu tortura sau cu închisoarea, atunci nu trăieşti într-o societate civilă. Se pare că una dintre sarcinile cele mai urgente cu care ne confruntăm acum în lumea dezvoltată este găsirea unei căi de a facilita apariţia societăţilor civile în restul lumii. Nu este însă clar dacă astfel de societăţi trebuie să fie democratice sau nu. Zakaria a argumentat intr-un mod convingător că tranziţia de la tiranie la liberalism este improbabil să se realizeze prin intermediul unui plebiscit. Pare să fie necesară tranziţia printr-o formă de dictatură benignă, care să aibă rol de punte. Caracterul său benign este crucial: dacă nu poate apărea din interiorul unui stat, trebuie impus din afară. Mijloacele unei astfel de impuneri sunt inevitabil lipsite de delicateţe: izolare economică, intervenţie militară (publică sau secretă) sau o combinaţie între cele două[162]. Cu toate că ar putea părea o doctrină extrem de arogantă, se pare că nu avem alternative la ea. Nu putem aştepta ca armele de distrugere în masă să se scurgă din fosta Uniune Sovietică – doar pentru a alege o singură posibilitate oribilă – până în mâinile fanaticilor.

Cred că ar trebui să considerăm despotismele moderne ca fiind crize de ostatici. Kim Jong Il are 30 de milioane de ostatici. Saddam Hussein avea 25 de milioane. Clericii din Iran au încă 70

de milioane. Nu contează că mulţi ostatici au creierul atât de spălat, încât s-ar lupta până la moarte cu cei care şi-ar propune să-i elibereze. Aceştia sunt de două ori prizonieri: ai tiraniei şi ai propriei ignoranţe. Ţările dezvoltate ar trebui să le vină cumva în ajutor. Jonathan Glover pare să aibă dreptate atunci când sugerează că avem nevoie de „ceva asemănător cu o forţă permanentă a Naţiunilor Unite, puternică şi finanţată corespunzător, cu criterii clare de intervenţie, şi de un tribunal internaţional care să o autorizeze”[163]. Putem simplifica şi mai mult lucrurile: avem nevoie de un guvern mondial. Este singurul mod în care un război între Statele Unite şi China ar putea fi considerat la fel de improbabil ca un război între Texas şi Vermont. Suntem încă departe de a concepe un guvern mondial, ca să nu mai vorbim de formarea unuia. Ar fi nevoie de un grad de integrare economică, morală şi culturală la care s-ar putea să nu ajungem niciodată. Diversitatea credinţelor noastre religioase constituie un obstacol major. Având în vedere ce cred cei mai mulţi dintre noi despre Dumnezeu, este de neconceput în momentul de faţă că oamenii vor ajunge vreodată să se identifice numai *ca. fiinţe umane*, respingând alte afilieri minore. Un guvern mondial pare un lucru foarte îndepărtat, atât de îndepărtat, încât s-ar putea să nu supravieţuim călătoriei.

Este islamul compatibil cu o societate civilă? Este posibil să crezi ceea ce trebuie să crezi pentru a fi un bun musulman, să ai putere militară şi economică şi, în acelaşi timp, să nu prezinţi o ameninţare nejustificată pentru societăţile civile ale altora? Cred că răspunsul la această întrebare este nu. Pentru a putea ajunge vreodată la o pace stabilă între islam şi Occident, islamul va trebui să treacă printr-o transformare radicală. Pentru ca această transformare să fie pe gustul musulmanilor, trebuie să pornească tot de la ei. Nu îmi pare că exagerez când spun că destinul civilizaţiei se află în mare parte în mâinile musulmanilor „moderaţi”. Dacă musulmanii nu îşi vor putea transforma religia într-o ideologie fundamental benignă, islamului şi Occidentului le va fi greu să evite cufundarea într-o stare continuă de război, pe nenumărate fronturi. Armele biologice, chimice sau nucleare nu pot fi complet date uitării. După cum observă Martin Rees, nu există niciun motiv pentru a ne aştepta să avem mai mult succes cu blocarea proliferării acestora în cantităţi mici decât am avut cu blocarea traficului de droguri ilegale[164]. Dacă acest lucru este adevărat, armele de distrugere în masă se vor afla în curând la dispoziţia oricui şi le doreşte.

Poate că Occidentul va putea facilita o transformare a lumii musulmane apelând la presiuni externe. Dar nu va fi suficient ca Statele Unite şi câteva ţări europene să adopte o poziţie dură, în timp ce restul Europei şi Asia vând armament avansat şi reactoare nucleare cu „dublă utilizare” pretutindeni. Pentru a

obţine un control economic suficient, astfel încât să avem o şansă de a purta acest război al ideilor prin mijloace paşnice, va trebui să transformăm dezvoltarea tehnologiilor generatoare de energie alternativă într-un nou Proiect Manhattan. Este inutil să mai spun că există suficiente justificări economice şi ecologice pentru a face acest lucru, dar şi de ordin politic. Dacă petrolul îşi va pierde valoarea, disfuncţia celor mai proeminente societăţi musulmane va deveni brusc la fel de clară ca soarele de pe cer. Poate că atunci musulmanii vor putea constata înţelepciunea presupusă de moderarea propriei gândiri cu privire la o gamă largă de subiecte. Altfel, vom fi nevoiţi să ne protejăm neîncetat interesele din lume prin forţă. În acest caz, pare aproape cert că ziarele noastre vor începe să semene tot mai mult cu versetele Apocalipsei.

Capitolul 5
LA APUS DE EDEN

În comparaţie cu terorile Europei medievale sau cu cele care încă există într-o mare parte a lumii musulmane, influenţa religiei în Occidentul actual pare mai curând inofensivă. Însă nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de asemenea comparaţii. Gradul în care ideile religioase continuă să determine politicile guvernamentale – mai ales în Statele Unite – reprezintă un pericol grav pentru oricine. De exemplu, este bine documentat faptul că Ronald Reagan a perceput paroxismele din Orientul Mijlociu prin prisma profeţiei biblice. A mers până acolo încât a inclus oameni precum Jerry Falwell şi Hal Lindsey în şedinţele sale pe teme de securitate naţională[165]. Inutil să mai spun că aceştia nu sunt persoane cu o minte suficient de limpede şi de calificată pentru a fi consultate cu privire la implementarea armelor nucleare.

Vreme de mulţi ani, politica americană în Orientul Mijlociu a fost influenţată, cel puţin în parte, de interesele creştinilor fundamentalişti pentru viitorul unui stat evreiesc. „Sprijinul pentru Israel" în formă creştină este, de fapt, un exemplu de cinism religios în discursul nostru politic atât de transcendent, încât aproape că scapă neobservat. Creştinii fundamentalişti susţin Israelul mânaţi de credinţa că întărirea finală a puterii evreieşti în Ţara Sfântă – mai exact, reconstruirea templului lui Solomon – va favoriza a Doua Venire a lui Cristos şi distrugerea finală a evreilor[166]. Astfel de aşteptări bucuroase cu veleităţi de genocid par să fi domnit peste statul evreiesc încă de la începuturile acestuia: primul sprijin internaţional pentru întoarcerea evreilor în Palestina, Declaraţia Balfour a Regatului Unit din 1917, a fost inspirat, cel puţin în parte, de o conformitate conştientă cu profeţia biblică[167].

Aceste intruziuni escatologice în politica modernă ne sugerează că pericolele credinţei religioase nu sunt exagerate. Milioane de creştini şi de musulmani îşi organizează vieţile în jurul unor tradiţii profetice care nu se vor împlini decât în momentul când din Ierusalim vor începe să curgă râuri de sânge. Nu este greu să ne imaginăm că aceste profeţii ce sfârşesc cu războaie intestine pot deveni o realitate dacă sunt luate în serios.

Legiuitorul etern

Mulţi membri ai structurilor guvernamentale din Statele Unite îşi văd responsabilităţile profesionale în termeni religioşi. Un exemplu este Roy Moore, Preşedintele Tribunalului Suprem din Alabama. Modul său de a face faţă indicelui ridicat al

criminalităţii din statul său a fost să instaleze un monument de două tone şi jumătate, dedicat celor Zece Porunci, în rotonda Tribunalului de Justiţie, în Montgomery. Aproape nimeni nu a pus în discuţie faptul că gestul a fost o încălcare a spiritului (dacă nu a literei) Primului Amendament al Constituţiei. Când un tribunal federal i-a ordonat să îndepărteze monumentul, Moore a refuzat. Nedorind să aibă o contribuţie evidentă la *separarea* bisericii de stat, Congresul american a adoptat un amendament la buget pentru a se asigura că fondurile federale nu vor putea fi folosite pentru mutarea monumentului[168]. Procurorul General John Ashcroft, a cărui unică sarcină este aceea de a se asigura că legile naţiunii sunt îndeplinite, a păstrat în tot acest răstimp o tăcere pioasă. Nu este un lucru surprinzător, având în vedere că, atunci când deschide gura, are obiceiul de a spune lucruri precum: „Suntem o naţiune chemată să apere libertatea – libertate care nu este garantată de vreun guvern sau document, ci ne este dată de la Dumnezeu”[169]. Potrivit unui sondaj Gallup, atât Ashcroft, cât şi Congresul se aflau pe un teren solid în raport cu poporul american, având în vedere că 78 de procente din cei chestionaţi s-au opus îndepărtării monumentului[170].

Te întrebi dacă Moore, Ashcroft, Congresul şi trei sferturi dintre americani ar dori să vadă *pedepsele* impuse pentru încălcarea acestor porunci sfinte sculptate în marmură şi aşezate în toate instanţele din ţară. Până la urmă, care este pedeapsa pentru luarea numelui lui Dumnezeu în deşert? Se întâmplă să fie moartea (Leviticul 24:16). Care este pedeapsa pentru faptul că munceşti în ziua sabatului? Tot moartea (Exod 31:15). Care este pedeapsa dacă nu îţi cinsteşti mama şi tatăl? Din nou moartea (Exod 21:17). Care este pedeapsa pentru adulter? începi să te prinzi (Leviticul 20:10). Deşi poruncile sunt greu de reţinut (de exemplu, capitolele 20 şi 34 din Exod ne oferă liste incompatibile), pedeapsa pentru încălcarea lor este, în schimb, simplitatea întruchipată.

Peste tot pot fi văzute exemple contemporane ale acestei evlavii guvernamentale. Mulţi republicani importanţi fac parte din Consiliul pentru Politică Naţională, un grup creştin de presiune fondat de fundamentalistul Tim LaHaye (coautor al ciclului apocaliptic de romane *Left Behind).* Această organizaţie se întâlneşte trimestrial şi discută despre vrute şi nevrute. În 1999, George W. Bush a ţinut un discurs cu uşile închise înaintea consiliului, după care Dreapta Creştină i-a sprijinit candidatura[171]. Mai mult decât atât, 40 de procente dintre cei care au votat până la urmă cu Bush erau evanghelişti albi[172]. Preşedintele Bush nu a ratat nicio ocazie de a întoarce favoarea, începând cu numirea lui John Ashcroft ca procuror general.

Departamentele Justiţiei, Locuinţelor şi Dezvoltării Urbane, Sănătăţii şi Serviciilor Sociale şi cel al Educaţiei emit cu regularitate directive care umbresc separarea bisericii de stat[173]. Prin intermediul „iniţiativei bazate pe credinţă”, Bush a reuşit să dirijeze direct către grupuri religioase zeci de milioane de dolari din banii contribuabililor, pentru ca acestea să le folosească mai mult sau mai puţin după bunul plac[174]. Unul dintre cei numiţi la Administraţia Alimentelor şi a Medicamentelor a fost dr. W. David Hager, un obstetrician pro-viaţă care a declarat public că sexul înaintea căsătoriei este un păcat şi că orice încercare de a separa „adevărul creştin” de „adevărul secular” este „periculoasă”[175]. Generalul William G. Boykin a fost numit subsecretar de apărare pentru Pentagon: un ofiţer decorat al Forţelor Speciale conduce acum căutarea lui Osama bin Laden, a Mullah-ului Omar şi a restului duşmanilor ascunşi ai sua. El este, de asemenea, după cum s-a dovedit, un duşman înfocat al Satanei. Analizând o fotografie care reprezenta Mogadishu în 1993, după fatidica dirijare a forţelor sale în acel loc, Boykin a declarat ca unele umbre din imagine au dezvăluit „puterile întunericului... o prezenţă demonică în acest oraş al lui Dumnezeu, care mi s-a revelat ca duşman”[176]. Cu privire la războiul împotriva terorii, ne-a asigurat că „duşmanul nostru este un tip numit Satana”[177]. Cu toate că aceste declaraţii au iscat unele controverse în mass-media, majoritatea americanilor le-au abordat cu lejeritate. Până la urmă, 65% dintre noi cred că Satana există[178].

Şi în alte ramuri ale guvernului federal s-au instalat oameni doritori să facă lucrarea Domnului. Liderul majorităţii Camerei Reprezentanţilor, Tom Delay, este înclinat către panseuri de genul: „Numai creştinismul ne oferă un mod de viaţă care să răspundă realităţilor cu care ne confruntăm în această lume. Numai creştinismul”. Spune că a intrat în politică „pentru a promova viziunea biblică asupra lumii”. Simţind probabil că este imposibil să spui ceva prostesc cât timp te afli în slujba acestei viziuni asupra lumii, Delay a pus masacrul de la liceul Columbine, din Colorado, pe seama faptului că în şcolile noastre este predată teoria evoluţiei[179]. Am putea să ne întrebăm cum se face că astfel de declaraţii care dau dovadă de o crâncenă iraţionalitate nu conduc la un vot de blam şi la îndepărtarea sa din funcţie.

Am putea oferi aproape la nesfârşit exemple asemănătoare – spre iritarea cititorului şi a autorului. Voi mai cita doar unul, desprins din domeniul judiciar: în ianuarie 2002, Antonin Scalia, catolic devotat, judecător la Curtea Supremă de Justiţie, a ţinut un discurs despre pedeapsa cu moartea, în cadrul Şcolii de Teologie de la Universitatea din Chicago. Îl citez mai pe larg,

întrucât afirmaţiile sale ne dezvăluie cât de aproape suntem de a trăi într-o teocraţie:

> *Vreau să accentuez aici că nu este vorba despre Vechiul Testament, ci despre Sf. Pavel... Nucleul mesajului său este acela că autoritatea morală a statului – oricât de mult am vrea să limităm acest concept – vine de la Dumnezeu... În plus, cred că într-o ţară, cu cât populaţia este mai creştină, cu atât este mai puţin probabil să considere pedeapsa cu moartea un lucru imoral... Atribui acest lucru faptului că, pentru creştinul credincios, moartea nu are o mare însemnătate. Uciderea intenţionată a unei persoane nevinovate este un lucru însemnat, un păcat grav, fiindcă te face să-ţi pierzi sufletul. Dar să-ţi pierzi viaţa de aici, în schimbul celeilalte?... Pe de altă parte, necredinciosul consideră că a lipsi un om de viaţă înseamnă sfârşitul total al existenţei acestuia. Ce act oribil!*
>
> *Un popor plin de credinţă nu ar trebui să reacţioneze cu resemnare în faţa acestei tendinţe a democraţiei de a eclipsa autoritatea divină din spatele statului, ci trebuie să fie hotărât să o combată cât de eficient posibil. Am făcut acest lucru în ţara aceasta (ceea ce Europa continentală nu a făcut) păstrând în viaţa noastră publică o sumedenie de momente vizibile care spun – în cuvintele unei hotărâri a Curţii Supreme din anii 1940 – că „suntem un popor religios, ale cărui instituţii presupun existenţa unei Fiinţe Supreme”... Toate acestea, după cum spun, sunt profund neeuropene şi ne ajută să ne explicăm de ce poporul nostru este mult mai înclinat să creadă, după cum spunea Sf. Pavel, că statul poartă sabia ca „slujitor al lui Dumnezeu” ca „răzbunător al mâniei Lui” asupra celui ce săvârşeşte răul.*[180]

Aceste cuvinte ar trebui să îngrozească pe oricine se aşteaptă ca raţiunea să aibă ceva de spus în sanctuarele puterii din Occident. Scalia are dreptate când observă că propriile noastre credinţe despre ce se petrece după moarte ne influenţează perspectiva pe care o avem asupra acesteia şi, astfel, etica pe care o adoptăm. Cu toate că este catolic, Scalia se deosebeşte de papă în privinţa opiniei pe care o are despre pedeapsa capitală, opinie până la urmă împărtăşită şi de majoritatea americanilor (74 de procente)[181]. Este uimitor că încă suntem ultima naţiune civilizată care îi condamnă la moarte pe „cei care săvârşesc răul”, iar Scalia atribuie pe bună dreptate acest lucru stilului nostru de religiozitate.

Poate că ar trebui să facem un pas înapoi şi să ne întrebăm, în acest context, dacă poziţia noastră unică în lume este

realmente împlinirea morală imaginată de Scalia. Ştim, de pildă, că nicio fiinţă umană nu îşi creează propriile gene şi nu hotărăşte care îi sunt primele experienţe de viaţă, şi totuşi majoritatea credem că aceşti factori ne determină caracterul pe tot parcursul vieţii. Pare destul de justificat să spunem că femeile şi bărbaţii condamnaţi la moarte au fie gene rele, fie părinţi răi, fie idei rele, fie ghinion. Pentru câte dintre acestea sunt ei responsabili? Recursul la justificări biblice pentru pedeapsa capitală nu contribuie cu nimic la concilierea înţelegerii tot mai mari pe care o avem despre comportamentul uman cu dorinţa noastră de a pedepsi cele mai oribile crime. Fără îndoială, încă este nevoie de o dezbatere seculară cuprinzătoare despre etica pedepsei cu moartea, însă este tot atât de evident că ar trebui să ne inspirăm din surse care dau dovadă de o înţelegere mai mare a minţii umane şi a societăţii moderne decât întâlnim la Sfântul Pavel.

Însă oameni precum Scalia – oameni care cred că avem deja poruncile lui Dumnezeu în propriile mâini – au fost imunizaţi împotriva îndoielilor cu privire la acest subiect sau chiar împotriva oricăror nuanţe furnizate de o perspectivă ştiinţifică asupra lumii. Astfel, nu este surprinzător că Scalia reprezintă tipul de judecător pe care preşedintele Bush îl căuta pentru tribunalele federale[182]. Scalia susţine folosirea pedepsei capitale chiar şi în cazuri în care se recunoaşte că acuzatul suferă de retard mental[183]. De asemenea, apără legile statale împotriva sodomiei (în acest caz, chiar şi atunci când sunt aplicate în mod exclusiv şi discriminatoriu împotriva homosexualilor)[184]. Şi este inutil să mai spunem că Scalia a găsit motive *legale* pentru ca Tribunalul Suprem să nu influenţeze dogmatismul religios al statelor şi există puţine îndoieli că în aceste chestiuni se ghidează după gândirea Sfântului Pavel şi, probabil, după concepţiile barbare ale autorului Leviticului.

Războiul împotriva păcatului

În momentul de faţă, în Statele Unite şi în mare parte din restul lumii este ilegal să cauţi anumite experienţe care provoacă plăcere. Caută plăceri interzise, chiar şi în intimitatea casei tale, şi rişti să te trezeşti cu uşa spartă de bărbaţi înarmaţi, care te vor duce la închisoare pentru fapta ta. Unul dintre cele mai uimitoare lucruri cu privire la această situaţie este faptul că, pentru cei mai mulţi dintre noi, nu pare deloc surprinzător. Aşa cum se întâmplă în majoritatea viselor, facultatea raţionării care ar trebui să ne avertizeze cu privire la caracterul neobişnuit al acestor evenimente pare să fi adormit la rândul ei.

Comportamente precum consumul de droguri, prostituţia, sodomia şi vizualizarea de materiale obscene au fost catalogate drept „crime fără victimă”. Desigur, victima tangibilă a aproape

tuturor lucrurilor săvârşite de fiinţele umane este societatea – de la producerea de zgomot până la fabricarea de reziduuri chimice –, dar nu considerăm crimă faptul de a face astfel de lucruri în anumite limite. Stabilirea limitelor este, în mod invariabil, o problemă ce ţine de calculul riscurilor. S-ar putea argumenta că, cel puţin la nivel conceptual, anumite activităţi care intră în sfera privată, precum vizualizarea unor materiale pornografice violente, ar putea împinge anumite persoane să comită crime reale împotriva altora[185].

Există, aşadar, o tensiune între libertatea privată şi riscul public. Dacă ar exista un drog, o carte, un film sau o poziţie sexuală care ar face 90 de procente dintre cei care se folosesc de aşa ceva să iasă în stradă şi să ucidă oameni la întâmplare, preocuparea pentru plăcerea privată va ceda în faţa preocupării pentru siguranţa publică. Putem, de asemenea, să stipulăm că nimeni nu îşi doreşte să vadă generaţii de copii crescuţi cu o dietă constantă alcătuită din metamfetamină şi cărţile Marchizului de Sade. Societatea în întregul ei este interesată de dezvoltarea copiilor săi, iar comportamentul privat al părinţilor, alături de conţinutul prezentat de mass-media, joacă un rol clar în acest context. Dar trebuie să ne întrebăm de ce se doreşte pedepsirea oamenilor pentru comportamente care nu presupun un risc semnificativ pentru nimeni? În realitate, surprinzător cu privire la conceptul de „crimă fără victimă” este faptul că, şi atunci când comportamentul în discuţie nu produce absolut nicio victimă, criminalitatea acestuia este afirmată în continuare de cei nerăbdători să îl pedepsească. Acesta este unul dintre cazurile în care iese la iveală mecanismul real aflat în spatele multora dintre legile noastre. Ideea de crimă fără victimă nu este altceva decât o interpretare juridică a noţiunii creştine de *păcat.*

Nu este o întâmplare că oamenii credincioşi doresc de multe ori să restrângă libertăţile personale ale celorlalţi. Acest impuls are mai puţin de-a face cu istoria decât cu logica religiei, întrucât însăşi ideea de intimitate este incompatibilă cu existenţa lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu vede şi ştie totul şi rămâne o creatură atât de provincială, încât se simte scandalizată de anumite comportamente sexuale sau de anumite stări mentale, atunci lucrurile pe care oamenii le fac în intimitatea casei lor, deşi ar putea să nu aibă niciun efect asupra comportamentului lor public, vor fi mereu o chestiune de interes public pentru persoanele credincioase[186].

Se poate observa că aici converg diferite noţiuni religioase despre păcat – în special preocuparea pentru sexualitatea care nu are ca scop procrearea şi pentru idolatrie –, iar acestea par să fi dat multora dintre noi senzaţia că este etic să pedepseşti oameni, de multe ori cu severitate, doar pentru că au avut un

comportament privat care nu afectează pe nimeni. Asemenea majorităţii exemplelor costisitoare de iraţionalitate, în care fericirea umană a fost subminată orbeşte timp de generaţii, rolul religiei este aici explicit şi totodată fundamental. Pentru a vedea că legile noastre împotriva „viciului" nu au nimic de-a face cu ferirea oamenilor de suferinţa fizică sau psihologică, şi au totul de-a face cu faptul de a nu-l mânia pe Dumnezeu, nu trebuie decât să ne gândim că sexul oral sau anal consimţit, între doi adulţi, este în continuare o infracţiune în treisprezece state. Patru dintre state (Texas, Kansas, Oklahoma şi Missouri) interzic aceste acte între persoane de acelaşi sex, interzicând de fapt homosexualitatea. Celelalte nouă interzic sodomia în cazul tuturor (aceste locuri ale corectitudinii sunt Alabama, Florida, Idaho, Louisiana, Mississippi, Carolina de Nord, Carolina de Sud, Utah şi Virginia)[187] . Nu trebuie să fii un demograf expert pentru a vedea că impulsul de a pune sub acuzaţie acte sexuale neprocreative între adulţi care şi-au exprimat consimţământul este puternic corelat cu anumite credinţe religioase.

Influenţa exercitată de credinţă asupra legilor noastre penale are un preţ considerabil. Să luăm drept exemplu drogurile. Aşadar, există multe substanţe – dintre care unele sunt produse în mod natural – al căror consum duce la stări tranzitorii de plăcere nemăsurată. Este adevărat că, uneori, acestea duc şi la stări tranzitorii de neplăcere, însă nu există îndoială că norma este plăcerea, altfel, fiinţele umane nu ar mai fi simţit vreme de milenii dorinţa de a consuma astfel de substanţe. Desigur, problema cu aceste substanţe este tocmai plăcerea, din moment ce plăcerea şi pietatea au avut dintotdeauna o relaţie încordată.

Dacă arunci o privire asupra legilor noastre antidrog – de fapt, asupra tuturor legilor noastre antiviciu –, singurul principiu organizator ce pare să aibă o logică aici este acela că tot ce poate eclipsa rugăciunea sau sexualitatea procreativă ca sursă de plăcere a fost scos în afara legii. În particular, este interzis orice drog (LSD, mescalină, psilocibina, DMT, MDMA, marijuana etc.) căruia consumatorii i-au atribuit semnificaţii spirituale sau religioase. Preocupările pentru sănătatea cetăţenilor sau pentru productivitatea acestora nu sunt decât mijloace de diversiune în această dezbatere, după cum atestă legalitatea alcoolului şi tutunului.

Faptul că oamenii sunt acuzaţi şi încarceraţi pentru că fumează marijuana, în timp ce alcoolul rămâne un produs de primă necesitate, este cu certitudine o reducere la absurd a oricărui argument potrivit căruia legile noastre antidrog sunt gândite pentru a împiedica oamenii să se vatăme pe sine şi pe ceilalţi[188]. Oricum ai privi lucrurile, alcoolul este o substanţă mult mai periculoasă: nu are nicio aplicaţie medicală aprobată şi este mult mai uşor să îl consumi în doze letale. Rolul pe care îl joacă

în provocarea accidentelor rutiere este indiscutabil. Modul în care alcoolul ne eliberează de inhibiţii contribuie la violenţa umană, la traumatisme fizice, la sarcini nedorite şi la răspândirea bolilor cu transmitere sexuală. Se ştie bine, de asemenea, că alcoolul produce dependenţă. Consumat în cantităţi mari, pe parcursul mai multor ani, poate provoca tulburări neurologice devastatoare, ciroză hepatică şi moarte. Numai în Statele Unite, peste 100 000 de persoane mor anual în urma consumului acestei substanţe. Este mult mai toxic pentru un făt aflat în dezvoltare decât orice alt drog de care se abuzează („bebeluşii drogaţi" par să fi suferit în realitate de sindromul alcoolic fetal)[189] . Niciuna dintre aceste acuzaţii nu poate fi adusă marijuanei. Ca drog, marijuana este aproape unică prin faptul că are mai multe aplicaţii medicale şi nu se ştie de existenţa vreunei doze letale. Această plantă nu ucide, pe când se estimează că reacţiile adverse la medicamente precum aspirina şi ibuprofenul ar cauza în jur de 7 600 de morţi (76 000 de spitalizări) anual, iar asta numai în SUA[190]. Rolul său ca „poartă către alte droguri" pare acum mult mai puţin plauzibil ca oricând (dacă a fost vreodată plauzibil)[191] . De fapt, aproape tot ceea ce fac fiinţele umane – condusul maşinii, zborul cu avionul, lovirea mingilor de golf – este mai periculos decât fumatul de marijuana în intimitatea propriei case. Orice persoană care ar încerca să argumenteze că marijuana merită să fie interzisă din cauza riscului pe care îl prezintă pentru oameni va descoperi că facultăţile minţii umane sunt pur şi simplu insuficiente pentru realizarea acestui demers.

Faptul că oamenii încă sunt condamnaţi la închisoare pe viaţă, fără drept de apel, pentru cultivarea, vinderea, posesia sau cumpărarea unei plante care creşte în mod natural este o dovadă că suntem departe de orice urmă de raţiune[192]. Pacienţi care sufereau de cancer şi paraplegici au fost condamnaţi la zeci de ani de închisoare pentru posesie de marijuana; proprietari de magazine cu unelte pentru grădinărit au primit condamnări asemănătoare fiindcă unii dintre *clienţii* lor au fost prinşi cultivând marijuana. Ce explică această risipă uimitoare de vieţi umane şi de resurse materiale? Singura explicaţie posibilă este aceea că discursul nostru pe această temă nu a fost niciodată nevoit să funcţioneze în limitele raţionalităţii. Putem spune fără probleme că, sub incidenţa legilor noastre actuale, dacă s-ar inventa un drog fără efecte fizice nocive sau care nu ar provoca dependenţă, dar care ar produce o scurtă senzaţie de fericire spirituală şi viziuni încărcate de sens tuturor celor care îl încearcă, acel drog ar fi ilegal şi oamenii ar fi pedepsiţi fără milă pentru că îl consumă. Numai anxietatea asociată păcatului biblic al idolatriei pare să confere sens acestui impuls punitiv. Întrucât suntem oameni credincioşi, învăţaţi să ne preocupe păcatele

semenilor noştri, am devenit toleranţi cu privire la folosirea iraţională a puterii de către statele noastre.

Interzicerea anumitor substanţe a făcut ca mii de bărbaţi şi de femei, altfel productivi şi paşnici, să fie închişi vreme de decenii şi chiar pentru tot restul vieţii, copiii acestora ajungând sub tutela statului. Ca şi cum aceste orori în cascadă nu ar fi fost suficient de tulburătoare, criminalii violenţi – ucigaşi, violatori şi pedofili – sunt cu regularitate eliberaţi condiţionat pentru a le face acestora loc în închisori[193]. Se pare că am trecut dincolo de banalitatea răului şi ne-am cufundat până la absurd în adâncurile acestuia[194].

Consecinţele iraţionalităţii noastre pe acest front sunt atât de notabile, încât necesită o examinare mai detaliată. În fiecare an, peste un milion şi jumătate de bărbaţi şi femei sunt arestaţi în Statele Unite sub acuzaţia de a fi încălcat una dintre legile antidrog. În această clipă, în jur de 400 000 de bărbaţi şi femei lâncezesc în închisorile americane pentru infracţiuni *nonviolente* ce intră sub incidenţa legilor antidrog. Un milion de alte persoane sunt acum eliberate condiţionat[195]. În Statele Unite sunt încarcerate mai multe persoane pentru astfel de infracţiuni nonviolente decât totalul celor încarcerate pentru orice alt motiv, în întreaga Europă occidentală (care are o populaţie mai mare). Numai la nivel federal, costul acestor eforturi este de 20 de miliarde de dolari anual[196]. Costul total al legilor noastre antidrog – când luăm în calcul cheltuielile guvernelor locale şi statale, plus impozitele pierdute prin nereglementarea vânzării de droguri – ar putea depăşi cu uşurinţă 100 de miliarde de dolari în fiecare an[197]. Se estimează că războiul împotriva consumului de droguri ocupă în jur de 50 de procente din timpul alocat în instanţele noastre şi energia a peste 400 000 de agenţi de poliţie[198]. Acestea sunt resurse care ar putea fi folosite pentru lupta împotriva crimelor violente şi a terorismului.

În termeni istorici, există destule motive pentru a presupune că o astfel de politică prohibitivă va da greş. Este bine ştiut, de pildă, ce s-a întâmplat cu prohibiţia alcoolului în Statele Unite, care nu a făcut decât să precipite creşterea consumului de băutură, a crimei organizate şi a corupţiei în rândul poliţiei. Însă mulţi nu-şi mai amintesc că Prohibiţia a fost un exerciţiu explicit religios, fiind produsul comun al Uniunii Creştine Temperate a Femeilor şi al acţiunilor de lobby pline de evlavie din partea anumitor societăţi misionare protestante.

Problema interzicerii oricărui bun dezirabil sunt banii. Naţiunile Unite estimează traficul cu droguri la 400 de miliarde de dolari pe an. Această sumă depăşeşte bugetul Departamentului american al Apărării. Dacă această cifră este corectă, comerţul cu droguri ilegale ocupă 8 procente din totalul comerţului

internaţional (în timp ce industria textilă totalizează 7,5 procente şi cea a automobilelor, abia 5,3 procente)[199] . Şi totuşi însăşi prohibiţia este cea care face fabricarea şi vânzarea de droguri atât de profitabilă. Cei care trăiesc de pe urma traficului de droguri descoperă că investiţiile lor produc un profit (scutit de taxe) care variază de la 5 000 până la 20 000 de procente. Orice indicator relevant al traficului de droguri – indici ai consumului şi ai interdicţiei, estimări ale producţiei, puritatea drogurilor la nivelul străzii etc. – demonstrează că statul nu poate opri acest tip de activitate atât timp cât există astfel de profituri (şi, oricum, aceste profituri corup organele care se ocupă cu aplicarea legii). Infracţiunile dependenţilor de droguri, generate de costurile stratosferice ale stilului lor de viaţă, şi infracţiunile traficantului, generate de nevoia de a-şi proteja teritoriul şi bunurile, sunt, de asemenea, un rezultat al prohibiţiei[200]. O ironie finală, care pare destul de bună pentru a fi opera Satanei, este că piaţa pe care am creat-o prin legile noastre antidrog s-a transformat într-o sursă constantă de venituri pentru organizaţii precum Al-Qaeda, Jihadul islamic, Hezbollah, Calea Luminoasă etc.[201]

Chiar dacă admitem că împiedicarea consumului de droguri este un obiectiv social justificabil, cum se vede costul financiar al războiului nostru împotriva drogurilor în lumina celorlalte provocări cu care ne confruntăm? Este nevoie de două miliarde de dolari pentru a ne asigura porturile comerciale împotriva contrabandei cu arme nucleare – în momentul de faţă, nu am alocat decât 93 de milioane în acest scop[202]. Cum va arăta prohibiţia marijuanei (care ne costă 4 miliarde de dolari *anual),* dacă peste portul oraşului Los Angeles va răsări la un moment dat un nou soare? Sau să luăm ca exemplu faptul că guvernul american nu îşi permite să cheltuiască decât 2,3 miliarde de dolari anual pentru reconstrucţia Afganistanului, timp în care talibanii şi Al-Qaeda se regrupează şi zonele aflate dincolo de limitele oraşului Kabul sunt stăpânite de grupuri înarmate. Ce este mai important pentru noi: recâştigarea acestei părţi a lumii de către forţele civilizaţiei sau să împiedicăm pacienţii bolnavi de cancer de la Berkeley să-şi domolească greaţa prin consumul de marijuana?' Folosirea actuală a fondurilor guvernamentale sugerează o incredibilă denaturare – am putea spune chiar tulburare – a priorităţilor noastre naţionale. O alocare atât de bizară a resurselor va asigura menţinerea Afganistanului în ruine mulţi ani de acum înainte. Îi va lăsa, de asemenea, pe fermierii afgani fără nicio alternativă în afara cultivării opiumului. Din fericire pentru ei, legile noastre antidrog le vor asigura profituri importante[203].

Orice persoană care crede că Dumnezeu ne urmăreşte de dincolo de stele va simţi că este perfect raţional să pedepseşti femei şi bărbaţi paşnici pentru că s-au dedat unor plăceri intime.

Ne aflăm în secolul XXI. Poate că ar trebui să avem motive mai întemeiate să ne privăm semenii de libertate sub ameninţarea armei. Dată fiind magnitudinea problemelor reale cu care ne confruntăm – terorism, proliferare nucleară, răspândirea bolilor infecţioase, infrastructurile defectuoase, lipsa fondurilor adecvate pentru educaţie şi sănătate etc. –, războiul nostru împotriva păcatului este atât de stupid, încât sfidează orice comentariu raţional. Cum de am devenit atât de orbi faţă de interesele noastre mai profunde? Şi cum de am reuşit să promulgăm astfel de politici susţinând atât de puţine dezbateri esenţiale?

Dumnezeul medicinei

Cu toate că între raţiune şi credinţă există o opoziţie certă, vom vedea că între raţiune şi iubire sau între raţiune şi spiritualitate nu există niciuna. Baza acestei afirmaţii este simplă. Orice experienţă pe care o poate avea o fiinţă umană admite o discuţie raţională cu privire la cauzele şi consecinţele sale (sau cu privire la ignoranţa noastră în legătură cu acestea). Deşi acest lucru lasă un spaţiu considerabil pentru elemente exotice, nu lasă niciunul pentru credinţă. Ar putea exista motive întemeiate pentru a crede în fenomene paranormale, în viaţa extraterestră, în doctrina reîncarnării, în puterea vindecătoare a rugăciunii sau în orice altceva – *dar credulitatea noastră trebuie să fie proporţională cu dovezile.* Doctrina credinţei neagă acest lucru. Din perspectiva credinţei, se pare că este mai bine să imităm comportamentul strămoşilor noştri decât să găsim modalităţi creative de a descoperi noi adevăruri în prezent.

Desigur, există şi alte surse de iraţionalitate în afara credinţei religioase, însă niciuna nu este celebrată pentru rolul avut în formarea politicilor publice. Judecătorii Curţii Supreme nu obişnuiesc să ne laude naţiunea pentru că se bazează pe astrologie, pentru bogăţia de OZN-uri observate pe cer sau pentru exemplificarea diferitelor deprinderi mentale considerate de psihologi mai mult sau mai puţini endemice speciei noastre[204]. Numai dogmatismul religios se bucură de susţinerea necondiţionată a statului. Şi totuşi credinţa religioasă umbreşte incertitudinea acolo unde incertitudinea există în mod clar, permiţând necunoscutului, implauzibilului şi falsităţii vădite să aibă întâietate în raport cu faptele.

Să luăm ca exemplu dezbaterile actuale cu privire la cercetarea celulelor stern embrionare. Din punct de vedere religios, această problemă este simplă: implică distrugerea de embrioni umani. Embrionii în discuţie trebuie să fie cultivaţi *in vitro* (şi nu prelevaţi din corpul unei femei) şi li se permite să crească între trei şi cinci zile. În această etapă a dezvoltării, un embrion este numit blastocist şi este alcătuit din 150 de celule

reunite într-o sferă microscopică. În interiorul blastocistului se află un mic grup de aproape 30 de celule stern embrionare. Aceste celule au două proprietăţi care sunt de interes pentru oamenii de ştiinţă: în calitate de celule stern, acestea pot rămâne într-o stare nespecializată şi se pot reproduce prin diviziune celulară, pentru lungi perioade de timp (o populaţie formată din astfel de celule care trăiesc într-o cultură este numită linie celulară); de asemenea, celulele stern sunt pluripotente, ceea ce înseamnă că au potenţialul de a se transforma în orice tip de celulă specializată din corpul uman: neuroni ai creierului şi ai coloanei vertebrale, celule pancreatice producătoare de insulină, celule musculare ale inimii şi aşa mai departe.

Iată ce ştim. Ştim că putem afla multe lucruri în urma cercetării celulelor stern embrionare. În particular, putem obţine informaţii despre procesele diviziunii şi diferenţierii. Este aproape cert că acest lucru va arunca o nouă lumină asupra anumitor afecţiuni medicale precum cancerul şi malformaţiile congenitale ce par să corespundă unui proces necontrolat de diviziune celulară. Mai ştim că cercetarea celulelor stern embrionare necesită distrugerea embrionilor umani atunci când aceştia ating stadiul de 150 de celule. Cu toate acestea, nu există nici un motiv să se creadă că astfel de embrioni au capacitatea de a simţi durere, de a suferi sau de a avea vreo experienţă a pierderii vieţii. Pe de altă parte, există în mod indiscutabil milioane de fiinţe umane care au aceste capacităţi şi care suferă în prezent leziuni traumatice la nivelul creierului şi al coloanei vertebrale; alte milioane suferă de Parkinson şi de Alzheimer şi alte milioane de atacuri de cord, arsuri, diabet, artrită reumatoidă, degenerarea celulelor Purkinje, distrofie musculară Duchenne şi pierderea vederii şi auzului. Ştim că celulele stern promit a fi o sursă regenerabilă de ţesuturi şi organe care ar putea atenua astfel de suferinţe în viitorul nu prea îndepărtat.

Şi apoi vine credinţa: trăim într-o lume în care politicieni cu studii superioare pun o mie de obstacole în calea unor astfel de cercetări pentru că le pasă de soarta *unui pumn de celule.* Ei nu sunt preocupaţi doar de faptul că 150 de celule pot fi distruse, ci cred că până şi un zigot uman (un ovul fertilizat) ar trebui să aibă aceeaşi protecţie de care se bucură o fiinţă umană complet dezvoltată. La urma urmei, o astfel de celulă are potenţialul de a *deveni o* fiinţă umană complet dezvoltată. Dar, având în vedere progresele noastre recente din biologia donării, acelaşi lucru s-ar putea spune despre aproape oricare celulă din corpul uman. Dacă ţinem cont în acest fel de *potenţialul* unei celule, înseamnă că, de fiecare dată când preşedintele îşi scarpină nasul, acesta se angajează într-o triere diabolică a sufletelor.

Camera Reprezentanţilor Statelor Unite, dând dovadă de respect faţă de un principiu creştin nu foarte clar determinat

(până la urmă, nimic din Biblie nu sugerează că uciderea embrionilor umani şi nici măcar a fetuşilor umani nu echivalează cu uciderea unei fiinţe umane), a votat în 27 februarie 2003 interzicerea cercetării cu celule stern embrionare.

Nicio abordare etică raţională nu ne-ar fi condus către un astfel de impas. Politica noastră actuală privind celulele stem a fost formată de credinţe separate de orice intuiţie raţională despre experienţele posibile ale unor sisteme vii. În termeni neurobiologici, este clar că provocăm mult mai multă suferinţă pe acest Pământ omorând o muscă decât omorând un blastocist, ca să nu mai vorbesc despre un zigot uman (până la urmă, muştele au 100 000 de celule numai în creier). Desigur, punctul în care începem să fim oameni şi să suferim rămâne o problemă deschisă. Însă cei care insistă în mod dogmatic că aceste trăsături coincid cu momentul concepţiei nu contribuie cu nimic altceva la această dezbatere decât cu propria ignoranţă. Cei care se opun cercetării terapeutice a celulelor stern pe motive religioase constituie echivalentul biologic şi etic al celor care cred că Pământul este plat, iar discursul nostru pe acest subiect ar trebui să reflecte acest lucru. Nu trebuie decât să ne concentrăm asupra acestei zone a politicii publice pentru a observa că favorurile pe care le acordăm credinţei nu vor face altceva decât să consacre o suferinţă umană imensă în deceniile care vor urma.

Dar tentaculele iraţionalului se strecoară şi mai departe. Recent, preşedintele Bush a decis să taie fondurile pentru toate grupurile de planificare familială din străinătate care oferă informaţii despre avort. Conform *New York Times*, acest lucru „a oprit distribuirea de prezervative în 16 ţări şi a redus-o în alte 13, inclusiv unele care au cele mai mari rate de infecţie cu HIV din lume”[205]. Sub influenţa noţiunii creştine potrivit căreia sexul în afara căsătoriei este un păcat, guvernul SUA a cerut ca o treime din fondurile sale destinate prevenirii bolii SIDA în Africa să fie irosite pentru promovarea abstinenţei în locul folosirii prezervativelor. Nu este nido exagerare dacă spunem că milioane de persoane ar putea muri în urma acestei erupţii de dogmatism religios. După cum observă Nicholas Kristof, „sexul ucide, la fel şi această pudoare plină de sfială”[206].

Totuşi, chiar şi celor care văd problema în toată oroarea sa le este imposibil să critice credinţa în sine. Să-l luăm pe Kristof ca exemplu: în plină acţiune de expunere a medievalismului guvernului american şi a consecinţelor acestuia peste hotare, el dojeneşte pe oricine cere credincioşilor să răspundă pentru credinţele lor:

> *Tind să dezaprob evangheliştii în aproape orice şi nu văd nicio problemă în a semnala cu agresivitate consecinţele*

sumbre ale creşterii influenţei religioase. De exemplu, incomoditatea evanghelică faţă de prezervative şi educaţia sexuală a condus administraţia către politici care vor provoca şi mai multe decese acasă şi peste hotare din cauza bolii SIDA, nemaipomendind sarcinile şi avorturile.

Însă criticii liberali nu doar par uneori scandalizaţi de politicile influenţate de evanghelişti – ceea ce este justificat – dar aceştia adoptă totodată un ton zeflemitor faţă de creştinismul conservator. O astfel de batjocură a credinţei religioase este impardonabilă. Iar liberalii arată uneori mai multă curiozitate intelectuală pentru religia din Afganistan decât pentru cea din Alabama şi mai mult interes pentru citirea Upanişadelor decât pentru citirea Apocalipsei[207].

Ne aflăm în faţa ruinelor raţiunii. Kristof condamnă „consecinţele sumbre” ale credinţei, cinstind totodată cauza acestora[208]. Este adevărat că regulile actuale ale discursului civilizat cer ca Raţiunea să poarte un văl de fiecare dată când se aventurează în public. Dar regulile discursului civilizat trebuie să se schimbe.

Credinţa seamănă discordie între etică şi suferinţă. Acolo unde există acţiuni care nu provoacă suferinţă, dogmatiştii religioşi continuă să susţină că sunt rele şi că merită să fie pedepsite (sodomia, marijuana, homosexualitatea, uciderea blastocistelor etc.). Şi totuşi, acolo unde se găseşte suferinţă şi moarte din abundenţă, se consideră că acţiunile din spatele lor au de multe ori cauze bune (oprirea fondurilor pentru planificarea familială în lumea a treia, încarcerarea persoanelor nonviolente pentru infracţiuni ce implică droguri, împiedicarea cercetării cu celule stem etc.). Această inversare a priorităţilor nu doar că victimizează persoane nevinovate şi risipeşte resurse foarte limitate, ci ne falsifică total propria etică. Este timpul să găsim o abordare mai raţională în încercarea de a răspunde întrebărilor despre ce este bine şi ce este rău.

Capitolul 6
O ŞTIINŢĂ A BINELUI SI A RĂULUI

Definiţia enunţată de un grup determinat de fiinţe umane stabileşte diferenţa dintre bine şi rău? Să luăm în considerare faptul că una dintre cele mai mari surse de distracţie în Parisul secolului al XVI-lea era arderea pisicilor. În perioada târgului de vară, un impresar se ocupa cu strângerea câtorva zeci de pisici pe care le punea într-o plasă, le ridica în aer de pe o scenă specială şi apoi, spre deliciul spectatorilor, cobora grămada spasmodică într-un foc care ardea cu putere. Privitorii strânşi acolo „râdeau în hohote în timp ce animalele, urlând de durere, erau pârlite, arse şi până la urmă carbonizate”[209]. Astăzi, cei mai mulţi dintre noi am fi oripilaţi în faţa unui astfel de spectacol, dar am avea oare dreptate? Putem spune că există adevăruri etice necunoscute de toţi acei avizi torţionari de pisici?

Mulţi oameni par să creadă că adevărurile etice sunt condiţionate cultural într-un mod în care adevărurile ştiinţifice nu sunt, iar această incapacitate de a fundamenta *adevărul* etic pare să fie unul dintre neajunsurile secularismului. Problema este că, îndată ce încetăm să credem într-un Dumnezeu legiuitor, *motivul* pentru care o anumită acţiune este bună sau rea devine temă de discuţie. Iar o afirmaţie precum „este rău să ucizi”, deşi se dovedeşte necontroversată în majoritatea cercurilor, nu pare să fi fost vreodată ancorată în faptele din această lume, aşa cum par să fie afirmaţiile despre planete sau despre molecule. În termeni filosofici, problema a fost aceea de a caracteriza tipul de „fapte” la care intuiţiile noastre morale s-ar putea spune că sunt racordate – în cazul în care se întâmplă aşa ceva.

O abordare raţională a eticii devine posibilă în momentul în care realizăm că problema binelui şi a răului reprezintă, de fapt, o serie de întrebări despre fericirea sau suferinţa creaturilor conştiente. Dacă ne aflăm în poziţia de a afecta fericirea sau suferinţa celorlalţi, avem responsabilităţi etice faţă de ei[210] – iar multe dintre aceste responsabilităţi sunt atât de serioase, încât devin obiect al dreptului civil şi penal. Dacă luăm fericirea şi suferinţa ca punct de plecare, putem vedea că multe dintre lucrurile care îi preocupă pe oameni la capitolul moralitate nu au nimic de-a face cu aceasta. A sosit momentul să realizăm că o crimă fără victimă este asemenea unei datorii fără creditor. Nici măcar nu există[211]. Orice persoană care nu doarme noaptea de grija plăcerilor intime ale altor adulţi are mult prea mult timp de pierdut sau nutreşte credinţe nejustificate despre natura binelui şi a răului.

Nu ar trebui să ne tulbure faptul că oameni din epoci şi culturi diferite nu se pun de acord asupra problemelor etice, întrucât acest aspect nu spune absolut nimic despre statutul adevărului moral. Să ne imaginăm cum ar fi să consultăm cei mai mari gânditori din Antichitate cu privire la chestiuni ce ţin de ştiinţa de bază: „Ce este focul?” am putea întreba. Sau „Cum se reproduc sistemele vii?” şi „Ce sunt luminile pe care le vedem pe cerul nopţii?”. Este cert că în astfel de chestiuni vom întâlni o deconcertantă lipsă de consens. Şi nu se întâmplă pentru că nu existau minţi strălucite în lumea antică, ci deoarece le lipseau instrumentele fizice şi conceptuale pentru a răspunde unor întrebări de acest fel. Lipsa de consens a acestora ar demonstra ignoranţa cu privire la anumite adevăruri fizice şi nu inexistenţa adevărurilor respective.

Dacă există răspunsuri corecte şi răspunsuri greşite la întrebări etice, am face bine să le căutăm în epoca actuală. Existenţa faptelor în discuţie nu este afectată cu nimic dacă, în căutarea noastră, ajungem într-o peşteră izolată sau într-un laborator modern. Dacă etica reprezintă o sferă reală a cunoaşterii, atunci este vorba de o sferă de progres (sau regres) potenţial. Iar în acest tip de discurs, la fel ca în oricare altul, tradiţia nu are relevanţă decât ca suport pentru cercetarea prezentă. Acolo unde tradiţiile noastre nu sunt de ajutor, devin simple vehicule ale ignoranţei. Ideea că religia reprezintă cumva *sursa* celor mai profunde intuiţii etice este absurdă. Paginile Bibliei ne induc senzaţia că actele de cruzime sunt rele în aceeaşi măsură în care paginile unui manual de matematică ne induc senzaţia că doi plus doi fac patru. Orice persoană care nu nutreşte o senzaţie rudimentară şi înnăscută că actele de cruzime sunt rele, cel mai probabil nu va învăţa despre acest lucru citind – în plus, cea mai mare parte a Scripturii conţine mai curând mărturii echivoce cu privire la acest fapt. Intuiţiile noastre etice trebuie să îşi aibă precursoarele în lumea naturală, căci natura nu este doar „cu colţi şi gheare-nsângerate”. Chiar şi maimuţele suferă privaţiuni extraordinare pentru a nu răni un alt membru al propriei specii[212]. Grija pentru ceilalţi nu a fost invenţia niciunui profet.

Faptul că intuiţiile noastre etice îşi au rădăcinile în biologie ne arată cât de greşite sunt eforturile de a fundamenta etica pe concepţii religioase despre „datoria morală”. Salvarea unui copil de la înec nu este o datorie morală mai mare decât datoria logică de a înţelege un silogism. Pur şi simplu, nu avem nevoie de idei religioase care să ne motiveze să trăim vieţi etice. De îndată ce începem să cugetăm în mod serios cu privire la fericire şi la suferinţă, descoperim că tradiţiile noastre nu ne vor folosi în chestiuni ce ţin de etică mai mult decât ne-au folosit în chestiunile ce ţin de ştiinţă.

Antropocentrismul intrinsec oricărei credinţe nu are cum să nu pară incredibil de straniu – şi, astfel, *imposibil* – având în vedere ce cunoaştem acum despre lumea naturală. Pur şi simplu, adevărurile biologice nu corespund cu un Dumnezeu proiectant şi nici măcar cu unul bun. Faptul surprinzător şi totodată pervers al evoluţiei este că exact acelaşi mecanism care a creat incredibila frumuseţe şi diversitatea a lumii vii garantează în acelaşi timp monstruozitate şi moarte. Copilul născut fără membre, musca oarbă, speciile dispărute nu sunt altceva decât Mama Natură surprinsă în actul modelării lutului. Niciun Dumnezeu perfect nu ar putea menţine astfel de incoerenţe. Este bine să ne amintim că, dacă Dumnezeu a creat lumea şi tot ce se află în ea, atunci a creat deopotrivă variola, ciuma şi filarioza. Orice persoană care ar fi împrăştiat astfel de orori pe Pământ ar fi fost anihilată pentru crimele sale.

Ar fi de preferat să nu găsim inspiraţie pentru etica noastră într-o divinitate care pândea prin deserturile Orientului Mijlociu de acum câteva milenii şi care pare să le fi abandonat de atunci unei neîncetate vărsări de sânge în numele său. Într-adevăr, ne-am confrunta cu o sarcină destul de neplăcută dacă am judeca-o după faptele sale. Bertrand Russell a simţit primul acest lucru: „Lăsând deoparte criteriile logice, mi se par ciudate aprecierile de ordin etic ale celor care îşi închipuie că o zeitate omnipotentă, omniscientă şi binevoitoare, făcând acest pământ după milioane de ani de nebuloasă fără viaţă, s-ar simţi pe deplin recompensată de apariţia unui Hitler sau a bombei cu hidrogen”.[213] Aceasta este o observaţie devastatoare, ce nu admite nicio replică.

În faţa incoerenţelor evidente de care dă dovadă Dumnezeu, credincioşii au susţinut în general că nu putem judeca Creatorul universului după reguli pământeşti. Acest argument îşi pierde forţa în clipa în care observăm că acest creator, care s-ar afla dincolo de judecata umană, este dominat neîncetat de pasiuni umane: gelozie, mânie, suspiciune şi pofta de a domina. Un studiu detaliat al cărţilor noastre sfinte ne va arăta că Dumnezeul lui Avraam este un personaj ridicol – capricios, arogant şi crud – şi unul care, în cadrul unui legământ, nu poate fi o garanţie serioasă pentru sănătatea şi fericirea noastră[214]. Dacă acestea sunt caracteristicile lui Dumnezeu, atunci cei mai răi dintre noi au fost creaţi după chipul şi asemănarea sa mai mult decât ne-am fi imaginat vreodată.

Problema armonizării unui Dumnezeu omnipotent şi omniscient cu existenţa răului (numită tradiţional „problema teodiceei”) este insurmontabilă. Cei care susţin că au depăşit-o recurgând la noţiuni de liber-arbitru şi la alte incoerenţe nu au făcut decât să îngrămădească filosofie prost gândită peste o etică prost gândită[215]. Va veni cu siguranţă o vreme în care vom

recunoaşte ceea ce este evident: acum teologia nu este decât o ramură a ignoranţei umane. Este o ignoranţă cu aripi.

Etica si ştiinţele mintii

Deşi rar făcută, legătura dintre etică şi înţelegerea ştiinţifică a conştiinţei este inevitabilă, întrucât celelalte creaturi pot deveni obiectul preocupării noastre etice numai în măsura în care le atribuim conştiinţă (sau, poate, conştiinţă *potenţială).* Cei mai mulţi dintre noi nu simţim nicio obligaţie etică faţă de pietre – nu căutăm să le tratăm cu amabilitate, nu avem grijă să nu sufere prea mult – ca urmare a faptului că nu credem că există ceva care reprezintă modalitatea de *a fi* o piatră[216]. Cu toate că ştiinţa conştiinţei se află abia la început, contextul discuţiei noastre nu ne cere decât să observăm că problema stabilirii obligaţiilor etice pe care le avem faţă de fiinţele non-umane (precum şi faţă de oamenii care au suferit leziuni neurologice, faţă de fetuşii umani, faţă de blastociste etc.) necesită o înţelegere mai bună a relaţiei dintre minte şi materie. Suferă oare greierii? Consider ca pe un dat faptul că această întrebare este coerent formulată şi că are un răspuns, indiferent dacă noi vom fi în măsură să răspundem.

Acesta este punctul în care noţiunile noastre despre minte şi despre materie ne influenţează în mod direct noţiunile despre bine şi despre rău. Ar trebui să ne amintim că practica vivisecţiei a căpătat un suflu nou în urma unor erori ale filosofiei minţii: atunci când Descartes, rob al dogmei creştine şi al fizicii mecaniciste, a declarat că toate fiinţele non-umane sunt simple automate lipsite de suflet şi, astfel, insensibile la durere[217]. Unul dintre contemporanii săi a observat consecinţele imediate ale acestei perspective:

> *Oamenii de ştiinţă administrau bătăi câinilor cu o indiferenţă absolută şi se distrau pe seama celor care compătimeau bietele creaturi ca şi cum acestea ar fi simţit durere. Spuneau că animalele sunt ca nişte ceasuri, că urletele pe care le scot când sunt lovite nu reprezintă decât zgomotul unor mici arcuri care fuseseră atinse, dar că întregul corp nu simte nimic. Ţintuiau sărmanele animale de cele patru labe pe nişte plăci, pentru a face vivisecţii pe ele şi pentru a observa circulaţia sângelui, care reprezenta un mare subiect de controversă.*[218]

Şovinismul cognitiv de acest tip nu a fost o problemă doar pentru animale. Îndoiala exploratorilor spanioli cu privire la faptul dacă amerindienii au sau nu „suflet” trebuie să fi contribuit la cruzimea cu care aceştia au fost trataţi în timpul cuceririi Lumii Noi. Desigur, este dificil să se determine cât de jos coboară responsabilităţile noastre etice pe arborele filogenetic. Intuiţiile pe care le avem despre conştiinţa animalelor sunt

influenţate de numeroşi factori, dintre care mulţi probabil că nu au de-a face cu faptul dacă acestea sunt sau nu conştiente. De pildă, creaturile care nu au expresii faciale – sau care nu au faţă deloc – sunt mai greu de inclus în cercul preocupării noastre morale. Se pare că, până nu vom înţelege mai bine relaţia dintre creier şi minte, judecăţile noastre cu privire la gradul posibil al suferinţei animale vor rămâne relativ oarbe şi relativ dogmatice[219].

Va veni probabil o vreme când vom ajunge la o înţelegere detaliată la nivel cerebral a fericirii umane şi chiar a judecăţilor etice[220]. Aşa cum tulburările genetice şi cele care ţin de dezvoltare pot conduce la defecte ale vederii cromatice, tot aşa pot apărea probleme şi la nivelul circuitelor noastre etice şi emoţionale. A spune că o persoană este „daltonistă" sau „acromatopsică" reprezintă acum o descriere corectă a stării sistemului vizual din creierul acesteia, în timp ce a spune că aceasta este „un sociopat malefic" sau că „nu are fibră morală" pare a fi o declaraţie extrem de neştiinţifică. Acest lucru se va schimba aproape cu certitudine.

Dacă există adevăruri ce pot fi cunoscute despre modul în care fiinţele umane conspiră pentru a aduce fericire sau nefericire în viaţa celorlalţi, atunci se pot cunoaşte şi adevăruri despre etică[221]. O înţelegere ştiinţifică a legăturii dintre intenţii, relaţiile umane şi stările de fericire ne va spune multe despre natura binelui şi a răului, precum şi despre modul de a răspunde în mod corespunzător la nedreptăţile morale ale celorlalţi. Avem toate motivele să credem că o cercetare întreprinsă în sfera morală va forţa convergenţa diferitelor noastre sisteme de credinţă, la fel cum s-a întâmplat în celelalte ştiinţe – adică în rândul celor care sunt potrivite pentru această sarcină[222]. Existenţa unei convergenţe atât de slabe în cadrul eticii poate fi atribuită insuficienţei faptelor (şi adevărul este că încă nu am ajuns la un consens cu privire la criteriile de bază prin care putem stabili că un fapt etic este *un fapt).* Sunt atât de multe conversaţii încă nepurtate, atât de multe intuiţii care încă nu s-au exercitat, atât de multe dezbateri încă netranşate! Iar acest lucru se explică prin dependenţa noastră de dogma religioasă.

Majoritatea religiilor noastre au sprijinit cercetarea autentică a adevărului moral în aceeaşi măsură în care au sprijinit cercetarea ştiinţifică în general. Este o problemă care nu va putea fi rezolvată decât prin stabilirea unor noi reguli de discurs. Când a fost cineva ultima dată criticat că nu a „respectat" credinţele nefondate despre fizică sau despre istorie ale altcuiva? Aceleaşi reguli ar trebui să se aplice şi în cazul credinţelor etice, spirituale şi religioase. Este meritul lui Cristopher Hitchens că a condensat într-o singură formulă o abordare a discursului care ar putea tot

atât de bine să ne oprească alunecarea către abis: „Ceea ce poate fi afirmat fără dovezi poate fi, de asemenea, respins fără dovezi”.[223] Să sperăm că în curând miliarde dintre noi vor ajunge să fie de acord cu el.

Comunităţi morale

Ideea de comunitate morală rezolvă mai multe paradoxuri ale comportamentului uman. Până la urmă, cum poate un gardian nazist, după o zi de muncă în crematorii, să se întoarcă acasă şi să fie un tată care îşi iubeşte familia? Răspunsul este surprinzător de simplu: evreii pe care îi tortura şi îi omora toată ziua nu erau obiecte ale preocupării sale morale. Nu numai că erau în afara comunităţii sale morale, ci erau chiar antitetici acesteia. Credinţele sale despre evrei l-au imunizat împotriva unor simpatii umane naturale care altfel ar fi împiedicat un asemenea comportament.

Din nefericire, religia aruncă asupra acestui teren mai multă umbră decât lumină. Credinţa, în loc să găsească motive reale pentru solidaritatea umană, ne oferă o solidaritate născută din ficţiuni tribale. După cum am văzut, religia este unul dintre marii limitatori ai identităţii morale, din moment ce majoritatea credincioşilor se diferenţiază, în termeni morali, de cei care nu le împărtăşesc credinţa. Nicio altă ideologie nu este la fel elocventă în privinţa elementelor care separă o comunitate morală de o alta. Odată ce o persoană acceptă premisele pe care sunt construite majoritatea identităţilor religioase, următorul pas firesc este să-i scoată în afara preocupării sale morale pe cei care nu împărtăşesc aceste premise. Inutil să mai spun că suferinţa celor destinaţi să ajungă în iad nu va fi niciodată la fel de problematică din punct de vedere moral cum este cea a suferinţei celor drepţi. Dacă există oameni care nu pot înţelege înţelepciunea şi sanctitatea religiei mele, dacă inimile acestora sunt orbite de păcat, de ce să-mi fac griji că sunt trataţi rău de către alţii? Ei au fost blestemaţi de însuşi Dumnezeul care a creat lumea şi tot ce se află în ea. Iar căutarea fericirii de către aceştia a fost sortită eşecului încă de la început.

Îndată ce ne angajăm în căutarea unui fundament raţional al propriei etici, apar noi probleme. Descoperim cât de greu este să trasăm la nivel principial graniţele preocupării noastre morale. Este clar, de pildă, că susceptibilitatea la durere nu poate constitui singurul nostru criteriu. După cum observă Richard Rorty: „Dacă tot ce ar conta ar fi durerea, atunci protejarea iepurilor de vulpi ar fi la fel de importantă ca protejarea evreilor de nazişti”[224]. În virtutea cărui lucru ne-am convins că nu trebuie să intervenim în beneficiul tuturor iepurilor? Cei mai mulţi dintre

noi bănuim că iepurii nu sunt capabili să experimenteze fericirea sau suferinţa la scară umană, dar poate că ne înşelăm. Iar dacă va reieşi vreodată că am subestimat subiectivitatea iepurilor, poziţia noastră etică faţă de aceştia se va schimba în mod indubitabil, întâmplător, aici se ascunde un răspuns raţional la dezbaterea despre avort. Mulţi dintre noi considerăm că în primul trimestru de sarcină fetuşii umani sunt mai mult sau mai puţin asemenea iepurilor, imputându-le o capacitate de a simţi fericire şi suferinţă ce nu le conferă un statut complet în comunitatea noastră morală. În momentul de faţă, acest lucru pare destul de rezonabil şi numai descoperirile ştiinţifice viitoare vor putea respinge această intuiţie.

Problema stabilirii criteriilor de lărgire a graniţelor comunităţii noastre morale este una pentru care nu pot oferi un răspuns detaliat – putând doar să spun că indiferent ce răspuns vom oferi, acesta va trebui să reflecte accepţiunea noastră cu privire la posibila subiectivitate a creaturilor în discuţie. Unele răspunsuri sunt în mod clar eronate. De pildă, nu putem spune pur şi simplu că în această comunitate sunt incluse toate fiinţele umane şi animalele nu. Ce criteriu vom folosi pentru a defini componenta umană? ADN-ul? Va avea o singură celulă umană prioritate faţă de o întreagă turmă de elefanţi? Problema este că indiferent ce atribut vom folosi pentru a distinge oamenii de animale – inteligenţa, folosirea limbajului, sentimentele morale etc. –, acelaşi atribut va putea fi folosit totodată pentru a distinge între ele fiinţele umane. Dacă oamenii sunt mai importanţi pentru noi decât urangutanii pentru că cei dintâi îşi pot articula verbal interesele, de ce persoanele mai elocvente nu sunt şi mai importante decât cele care nu au aceeaşi abilitate? Şi ce putem spune despre cei care suferă de afazie? S-ar părea că tocmai i-am exclus din comunitatea noastră morală. Găsiţi în Borneo un urangutan care se poate plânge de familia lui şi veţi vedea cum va elimina o persoană sau două din barca noastră de salvare.

Demonul relativismului

După cum am văzut în capitolul 2, funcţionarea logică a credinţelor noastre – şi o condiţie ca acestea să fie *credinţe* – depinde de posibilitatea acestora de a reprezenta cu fidelitate stări ale lumii. Acest lucru sugerează că unele sisteme de credinţe vor părea mai demne de încredere decât altele fiindcă explică mai multe date ale experienţei şi fac predicţii mai bune despre evenimente viitoare. Şi cu toate acestea, mulţi intelectuali tind să se exprime ca şi cum ceva din ultimul secol de raţionare occidentală ar fi pus, într-un grad sau altul, toate perspectivele asupra lumii pe picior de egalitate. Nimeni nu are de fapt *dreptate* în credinţa sa; nu putem decât să indicăm o comunitate de persoane care ne împărtăşesc credinţele. Sinuciderile cu

bombă nu sunt de fapt *greşite* în termeni absoluţi; pare să fie astfel doar din perspectiva parohială a culturii noastre occidentale. Adăugaţi o linguriţă de Thomas Kuhn în acest amestec şi vom fi cu toţii de acord că nu vom putea cunoaşte niciodată alcătuirea reală a lumii, pentru că fiecare nouă generaţie de oameni de ştiinţă reinventează legile naturii după propriile gusturi.

Convingerile de acest gen sunt numite în general „relativism" şi par să ofere o justificare pentru a nu spune lucruri prea critice despre credinţele altora. Dar majoritatea formelor de relativism – inclusiv cel moral, ce pare să se potrivească de minune aici – sunt absurde şi totodată periculoase. Unii ar putea considera că este irelevant dacă suntem de părere că naziştii au *greşit* în termeni etici sau dacă pur şi simplu nu ne place stilul lor de viaţă. Cu toate acestea, impresia mea este că actul de a crede că unele perspective sunt de fapt mai bune decât altele accesează un alt set de resurse morale şi intelectuale. Acestea sunt resurse de care vom avea nevoie disperată dacă vrem să ne opunem şi, până la urmă, să răsturnăm ignoranţa şi tribalismul care domnesc în lumea noastră.

Replica relativismului este de regulă simplă, întrucât majoritatea relativiştilor îşi contrazic teza prin simpla afirmare a acesteia. Să luăm ca exemplu relativismul referitor la moralitate: relativiştii morali cred în general că toate practicile culturale trebuie să fie respectate în propriii lor termeni, că persoanele de pe tot cuprinsul globului care în momentul de faţă sunt angajate în practici barbare nu pot fi judecate din perspectivă occidentală, tot aşa cum nici persoanele din trecut nu pot fi judecate după standardele actuale. Şi totuşi, în această abordare se ascunde o perspectivă implicită care nu este relativă, ci absolută. Majoritatea relativiştilor morali cred că, într-un anumit sens important, toleranţa diversităţii culturale este mai bună decât bigotismul pur. Aceasta ar putea fi o perspectivă cât se poate de raţională, dar echivalează cu o afirmaţie globală despre cum ar trebui să trăiască toate fiinţele umane. Relativismul moral, atunci când este folosit ca argument pentru tolerarea diversităţii, se contrazice.

Există însă o versiune mai sofisticată a acestei linii de gândire ce nu poate fi eliminată atât de uşor. Este cunoscută în general sub numele de „pragmatism" şi cel mai elocvent reprezentant al său este, fără îndoială, Richard Rorty[225]. Deşi Rorty nu este un nume foarte cunoscut, opera sa a exercitat o mare influenţă asupra discursului nostru şi constituie un refugiu important pentru diferitele nuanţe de relativism. Pentru a ajunge la un consens global în chestiuni ce ţin de etică – în care vom putea spune, de pildă, că lapidarea femeilor acuzate de adulter este un lucru *cu adevărat* rău într-un sens absolut –, trebuie să

găsim motive profunde pentru a respinge pragmatismul. Procedând astfel, vom descoperi că ne aflăm pe poziţia de a face afirmaţii transculturale despre caracterul raţional al diferitelor sisteme de credinţă, precum şi despre bine şi rău.

Premisa de bază a pragmatistului este aceea că, oricât de mult am încerca, valoarea ideilor noastre nu poate atinge standardul de aur al corespondenţei cu realitatea. A spune că o afirmaţie este „adevărată” nu înseamnă altceva decât a o lăuda pentru modul în care funcţionează într-o anumită zonă de discurs şi nu pentru relaţia pe care o are cu universul în totalitatea sa. Din punctul de vedere al pragmatismului, noţiunea potrivit căreia credinţele noastre ar putea „corespunde realităţii” este absurdă. Credinţele sunt simple unelte care ne permit să funcţionăm în lume. Corespunde oare un ciocan cu realitatea? Nu. Şi-a dovedit utilitatea doar în anumite circumstanţe. Acelaşi lucru – ni se spune – este valabil în cazul „adevărurilor” biologiei, ale istoriei sau ale oricărui alt domeniu. Pentru pragmatist, *utilitatea* unei credinţe este mai importantă decât toate celelalte preocupări, inclusiv cea referitoare la coerenţă[226]. Dacă o lectură literală a Bibliei îţi convine duminica, iar agnosticismul se potriveşte mai bine lunea, la birou, nu ai motive să te îngrijorezi de contradicţiile presărate în perspectiva ta asupra lumii. Acestea nu sunt afirmaţii incompatibile despre alcătuirea lumii, ci mai curând diferite stiluri de a vorbi, fiecare potrivit unei circumstanţe particulare.

Dacă toate acestea par foarte academice, ar fi interesant de observat că Sayyid Qutb, filosoful favorit al lui Osama bin Laden, credea că pragmatismul va provoca moartea civilizaţiei americane. Acesta considera – în cuvintele lui Berman – că „va submina capacitatea Americii de a se apăra de duşmani”[227]. E posibil să existe un sâmbure de adevăr în această afirmaţie. Într-o ciocnire a civilizaţiilor, pragmatismul nu pare foarte pragmatic. Pierderea convingerii că ai putea avea dreptate – *indiferent* în care privinţă – pare să fie o reţetă pentru haosul apocaliptic imaginat de Yeats, când „celor mai buni dintre noi le lipseşte vreun crez, iar cei mai răi sunt prinşi în patimi nestăvilite”. Cred că relativismul şi pragmatismul au contribuit mult la tulburarea modului nostru de gândire cu privire la anumite subiecte, dintre care multe au o relevanţă mai mult decât pasageră pentru supravieţuirea civilizaţiei.

În termeni filosofici, pragmatismul poate fi direct opus *realismului.* Pentru realist, afirmaţiile noastre despre lume vor fi „adevărate” sau „false” nu doar în virtutea modului în care funcţionează în învălmăşeala celorlalte credinţe ale noastre sau prin raportare la vreun criteriu determinat cultural, ci pentru că realitatea *este* pur şi simplu alcătuită într-un anumit mod, independent de gândurile noastre[228][20]. Realiştii cred că există

adevăruri despre lume care ne-ar putea depăşi capacitatea de a le cunoaşte, că anumite fapte există indiferent dacă vom putea sau nu să le devoalăm. A fi un realist etic înseamnă a crede că în etică (la fel ca în fizică) există adevăruri ce aşteaptă să fie *descoperite* – motiv pentru care se poate să avem dreptate sau să ne înşelăm în privinţa credinţelor pe care le nutrim despre ele[229].

Potrivit pragmatiştilor asemenea lui Rorty, realismul este sortit eşecului fiindcă nu există nicio modalitate de a compara descrierea deja existentă a realităţii cu acea parte *nedescrisă* a realităţii. Jürgen Habermas spune că, „din moment ce adevărul credinţelor sau propoziţiilor nu poate fi justificat decât cu ajutorul altor credinţe şi propoziţii, nu putem ieşi din cercul magic al propriului limbaj".[230] Este o teză foarte inteligentă, dar este oare şi adevărată? Faptul că limbajul este mijlocul prin care cunoaşterea noastră este reprezentată şi comunicată nu ne spune nimic despre posibilităţile cunoaşterii nemediate *per se.* Faptul că nicio experienţă, *atunci când vorbim despre ea*, nu are cum să nu fie mediată prin limbaj (aceasta este o tautologie) nu înseamnă că întreaga cogniţie – şi astfel tot ce cunoaştem – este interpretativă. Dacă ar fi posibil să cunoaştem cu exactitate absolută vreo faţetă a realităţii – dacă anumiţi mistici, de pildă, ar avea dreptate să considere că se bucură de cunoaşterea imediată a adevărurilor transcendente –, atunci pragmatismul ar fi pur şi simplu greşit, în sens *realist.* Problema pentru pragmatist nu este că e posibil ca un astfel de mistic să nu se înşele; problema este că, indiferent dacă misticul se înşală sau are dreptate, acesta trebuie să se înşele sau să aibă dreptate în mod realist. Opunându-se ideii că putem cunoaşte realitatea în mod direct, pragmatistul face de fapt o afirmaţie *realistă* despre limitele cunoaşterii umane. Pragmatismul este echivalentul unei negări *realiste* a posibilităţii realismului. Astfel, asemenea relativiştilor, pragmatiştii nici nu apucă bine să iasă din casă, că se lovesc de prima contradicţie. Ca să nu omor de plictiseală cititorul, am mutat argumentele mai detaliate legate de acest subiect într-o lungă notă de la sfârşitul cărţii[231].

Relativiştii şi pragmatiştii cred că adevărul este doar o convenţie. Cu toate acestea, este cât se poate de clar că, deşi consensul între minţi asemănătoare poate fi arbitrul suprem al adevărului, nu înseamnă că adevărul respectiv este totodată *constituit* de consens. Este foarte verosimil ca toţi oamenii să fie de acord cu privire la alcătuirea lumii, şi cu toate acestea să se înşele; şi se pot concepe situaţii în care o singură persoană ar putea avea dreptate în faţa unei opoziţii unanime. Din punct de vedere realist, este posibil (deşi improbabil) ca o singură persoană sau cultură să deţină monopolul asupra adevărului.

S-ar părea, aşadar, că nimic nu ne împiedică să presupunem că propriile noastre credinţe despre lume pot corespunde, într-un

grad mai mare sau mai mic, cu alcătuirea reală a lumii – indiferent dacă, până la urmă, ne vom afla sau nu vreodată pe poziţia de a autentifica o asemenea corespondenţă. Având în vedere că există, probabil, adevăruri ce pot fi cunoscute despre modul în care membrii speciei noastre pot fi cât mai fericiţi posibil, există aproape cu certitudine adevăruri despre etică ce pot fi cunoscute. A spune că nu vom ajunge niciodată la un acord cu privire la fiecare problemă din etică este ca şi cum am spune că nu vom ajunge niciodată la un acord cu privire la fiecare problemă din fizică. În niciunul dintre cazuri caracterul nedeterminat al cercetării nu ne sugerează că nu există fapte reale care pot fi cunoscute sau că unele dintre răspunsurile pe care le avem la îndemână nu sunt mai bune decât altele. Respectul pentru *diversitatea* perspectivelor noastre etice este, în cel mai bun caz, un tipar de reţinere intelectuală până la descoperirea mai multor fapte.

Intuiţie

Nu poţi petrece mult în compania teoreticienilor morali fără să-i auzi ridicând în slăvi sau desconsiderând facultatea „intuiţiei morale”. Motivul aflat în spatele dispreţului este acela că, în discursul filosofic şi ştiinţific, termenul „intuiţie” a avut mereu un iz necuviincios. Căzând în mod repetat în dizgraţie prin apariţia sa în colocvialisme precum „intuiţia feminină” (intrând în domeniul parapsihic) sau fiind pusă în opoziţie directă cu „raţiunea”, „intuiţia” pare acum să evoce tot ce este siropos şi iraţional în sfera situată dincolo de porţile mediului universitar. Singura excepţie izbitoare de la această regulă se întâlneşte la matematicieni, care par să vorbească despre intuiţiile lor fără cea mai mică jenă – semănând mai mult cu nişte călători în locuri exotice din ţările în curs de dezvoltare, care de multe ori pot fi auziţi vorbind la micul dejun despre neplăcerile lor cu colonul. Dar, după cum ştim, matematicienii chiar călătoresc în locuri exotice. Putem observa şi că mulţi dintre ei recunosc că sunt platonicieni filosofici, fără a simţi nevoia de a cere unui filosof de profesie să-i exorcizeze.

În pofida stigmatului său, „intuiţie” este un termen de care nu ne putem lipsi, întrucât denotă cel mai elementar element constitutiv al facultăţii de înţelegere. Iar acest lucru este valabil atât în chestiunile ce ţin de etică, dar şi în cele ce ţin de ştiinţă. Când nu putem progresa în cunoaşterea unui lucru, saltul ireductibil care ne rămâne este făcut în mod intuitiv. Astfel, opoziţia tradiţională dintre raţiune şi intuiţie este falsă: raţiunea este, în sine, intuitivă până în măduva oaselor, în sensul că orice judecată care stabileşte că o propoziţie este „raţională” sau „logică” se bazează pe intuiţie pentru a putea sta în picioare. Îi auzim de multe ori pe oamenii de ştiinţă şi pe filosofi

recunoscând că un lucru sau altul este un „fapt brut” – adică un fapt care nu admite nicio reducţie. De exemplu, oamenii de ştiinţă nu simt nici cea mai mică tentaţie să-şi pună întrebarea de ce evenimentele fizice au *cauze.* Au cauze şi gata. A cere explicarea unui fapt atât de fundamental este ca şi cum ai întreba de unde ştim că doi plus doi fac patru. Oamenii de ştiinţă presupun validitatea unui astfel de fapt brut – de fapt, aşa cum trebuie să facă.

Cred că argumentul este evident: nu putem ieşi din întuneric fără a face un *prim* pas. Iar raţiunea, dacă înţelege ceva, înţelege această axiomă fără să ştie cum. Aşadar, sprijinirea pe intuiţie nu ar trebui să fie mai incomodă pentru etician decât pentru fizician. Până la urmă, avem toţi de-a face cu aceeaşi realitate.

Este totodată adevărat că intuiţiile noastre pot fi eronate, într-adevăr, la prima vedere multe raţionamente nu par foarte raţionale. Dacă suntem întrebaţi care va fi grosimea unei hârtii de ziar dacă o am împături-o succesiv de o sută de ori, cei mai mulţi dintre noi îşi imaginează ceva de mărimea unei cărămizi. Cu toate acestea, puţină aritmetică elementară ne spune că un astfel de obiect ar fi la fel de gros cât universul cunoscut. Dacă am învăţat ceva în ultimii 2 000 ani este că uneori facultatea noastră de a simţi ceea ce este raţional are nevoie de puţin ajutor pentru a-şi găsi echilibrul.

Sau să luăm în considerare acel tip de intuiţie nesusţinută care ar putea fi rezumată prin sintagma „cui pe cui se scoate” – care produce magia simpatetică şi alte afronturi aduse raţiunii. Este oare raţional să crezi, aşa cum par să creadă mulţi chinezi, că vinul amestecat cu pulbere de os de tigru sporeşte virilitatea? Nu, nu este. Ar putea *deveni* raţional? Sigur că da. Nu trebuie decât să efectuezi un studiu bine făcut şi controlat care să stabilească o corelaţie semnificativă între oasele pulverizate de tigru şi potenţa sexuală umană. Se va aştepta o persoană raţională la o astfel de corelaţie? Nu pare foarte probabil. Dar dacă această corelaţie s-ar obţine, raţiunea se va vedea obligată să renunţe la poziţia sa actuală: credinţa că suntem martorii distrugerii fără motiv a unei specii minunate de animal.

Observaţi însă că singurul mod în care putem critica conţinutul intuitiv al gândirii magice este prin recursul la conţinutul intuitiv al gândirii raţionale. „Studiu controlat”? „Corelaţie”? De ce ne conving aceste criterii? Nu este „evident” că, dacă nu se exclud alte cauze posibile ale potenţei crescute – efectul placebo, autoamăgirea, factorii de mediu, diferenţele de sănătate dintre subiecţi etc. –, nu se va putea izola variabila efectului exercitat de oasele pulverizate de tigru asupra corpului uman? Da, este la fel de evident ca o bâtă în cap. De ce este evident? Am lovit din nou stâncă dură şi, după cum spune Wittgenstein, „cazmaua mea se încovoaie”.

Faptul că trebuie să ne bazăm pe anumite intuiţii pentru a răspunde unor probleme etice nu sugerează deloc că adevărul etic are ceva nesubstanţial, ambiguu sau condiţionat cultural. Ca în orice alt domeniu, există loc pentru disidenţa inteligentă cu privire la ce este corect sau greşit, însă disidenţa inteligentă are propriile limite. Cei care cred că Pământul este plat nu sunt *geografi* disidenţi; cei care neagă realitatea Holocaustului nu sunt *istorici* disidenţi; cei care cred că Dumnezeu a creat universul în 4004 î.e.n. nu sunt *cosmologi* disidenţi; şi vom vedea că cei care practică barbarii precum „crimele de onoare” nu sunt *eticieni* disidenţi. Faptul că obţinem idei bune în mod intuitiv nu oferă mai multă respectabilitate ideilor rele.

Etică, identitate morală şi interes personal

Deşi preocupările noastre etice sunt în mod necesar legate de conştientizarea faptului că ceilalţi trec prin fericire şi suferinţă, etica nu se reduce la simpla înţelegere că nu suntem singuri în lume. Pentru ca etica să aibă importanţă în viaţa noastră, trebuie să ne preocupe totodată fericirea şi suferinţa celorlalţi. Ceea ce şi se întâmplă – dar de ce?

Reducţionismul strict nu pare să ne dezvăluie multe lucruri despre etică. Şi, desigur, acelaşi lucru se poate spune despre majoritatea fenomenelor la nivel înalt. Comportamentul economic rezultă în mod inevitabil din comportamentul atomilor, dar fizica particulelor nu ne va conduce la înţelegerea economiei. Domenii precum teoria jocurilor şi biologia evoluţionistă, de pildă, furnizează elemente plauzibile cu privire la rădăcinile fenomenului numit de obicei, în literatura ştiinţifică, „comportament altruist”, dar nu trebuie să ne aşteptăm la foarte multe edificări din aceste surse. Descoperirea că natura pare să fi favorizat (în cadrul selecţiei naturale) intuiţiile noastre etice este relevantă numai în măsura în care contrazice eroarea ubicuă potrivit căreia aceste intuiţii sunt cumva produsul religiei, însă natura a favorizat multe lucruri pe care am fi făcut bine să le lăsăm în urma noastră, în junglele Africii. De pildă, poate că practica violului a conferit, la un moment dat, un avantaj speciei noastre – iar lumea naturală este presărată cu violatori de toate formele şi mărimile (delfini, urangutani, cimpanzei etc.). Să însemne oare că violul este mai puţin blamabil în societatea umană? Chiar dacă admitem că, ţinând cont de alcătuirea omului, un anumit număr de violuri este inevitabil, prin ce diferă această afirmaţie de cea potrivit căreia un anumit număr de cancere sunt inevitabile? Oricum vom încerca să vindecăm cancerul.

A spune că un lucru este „firesc” sau că specia noastră ne-a avantajat nu înseamnă a spune că este „bun” în sensul că aduce o contribuţie la fericirea umană în prezent[232]. Din câte se pare,

problema stabilirii conceptului de fericire şi a formelor de fericire care ar trebui să aibă întâietate faţă de altele este dificilă – lucru pe care, până la urmă, îl putem spune despre orice altă problemă la care merită să cugetăm. Pentru a constata posibilitatea faptului că o mare parte din ceea ce este „firesc" în natura umană se află în contradicţie cu ceea ce este „bun" nu trebuie decât să admitem că ne preocupă fericirea şi suferinţa fiinţelor conştiente (inclusiv a noastră) şi că domeniul din care fac parte aceste preocupări este cel al eticii.

Apelul la genetică şi la selecţia naturală nu ne poate conduce foarte departe, întrucât natura nu ne-a adaptat decât pentru a ne înmulţi. Din punctul de vedere al evoluţiei, cel mai bun lucru pe care îl poate face o fiinţă umană este să aibă cât mai mulţi copii. După cum observă Steven Pinker, dacă am adopta perspectiva genei asupra lumii, „bărbaţii ar face coadă la băncile de spermă şi femeile şi-ar dori să le fie prelevate ovulele şi să fie donate perechilor infertile".[233] Până la urmă, din punctul de vedere al genomului meu, nimic nu poate fi mai satisfăcător decât faptul să ştiu că sunt tatăl a mii de copii faţă de care nu am nicio responsabilitate financiară. Inutil să mai spun că nu acesta este modul în care cei mai mulţi dintre noi îşi caută fericirea în această lume.

Totodată, nu suntem nici absolut egoişti, în cel mai restrâns sens al termenului. Egoismul nostru se extinde asupra celor cu care ne identificăm din punct de vedere moral: asupra familiei şi prietenilor, asupra colegilor de muncă sau de echipă şi – dacă ne aflăm într-o dispoziţie expansivă – asupra oamenilor şi animalelor în general. După cum scrie Jonathan Glover: „Relaţiile noastre cu oamenii pe care îi îndrăgim erodează egoismul fundamental. Soţii, soţiile, iubiţii, iubitele, părinţii, copiii şi prietenii duc la estomparea graniţelor preocupării egoiste. Francis Bacon a spus pe bună dreptate că persoanele care au copii au oferit ostatici sorţii. Şi nu putem evita ca alte forme de prietenie şi iubire să ne ţină ostatici... Interesul personal strict este destabilizat".[234]

A trata alte fiinţe în mod etic înseamnă a acţiona din preocupare pentru fericirea şi suferinţa acestora. Înseamnă, după cum a observat Kant, a le trata ca pe un scop în sine şi nu ca pe un mijloc către un scop ulterior. Aici converg multe reguli etice – imperativul categoric al lui Kant, regula de aur a lui Isus –, însă faptele de bază sunt următoarele: noi trecem prin fericire şi suferinţă; întâlnim alte fiinţe din lume şi recunoaştem faptul că acestea trec la rândul lor prin fericire şi suferinţă; descoperim în scurt timp că „iubirea" ţine de dorinţa ca ceilalţi să simtă mai degrabă fericire decât suferinţă; iar cei mai mulţi dintre noi ajung să simtă că iubirea duce în mai mare măsură la fericire (a noastră şi a celorlalţi) decât ura. Este un cerc care ne leagă unii de

ceilalţi: toţi vrem să fim fericiţi. Sentimentul social de iubire este una dintre principalele surse ale fericirii, iar iubirea presupune preocuparea pentru fericirea celorlalţi. Descoperim că putem fi egoişti împreună.

Aceasta nu este decât o expunere sumară, dar sugerează o legătură clară între etică şi emoţiile umane pozitive. Faptul că ne dorim ca persoanele pe care le iubim să fie fericite şi că iubirea, la rândul ei, le provoacă fericire este o observaţie empirică. Astfel de observaţii reprezintă materia ştiinţelor incipiente. Cum rămâne cu cei care nu-i iubesc pe alţii, care nu consideră că iubirea are vreo valoare şi care totuşi susţin că sunt perfect fericiţi? Există astfel de persoane? Poate că da. Contrazice acest lucru abordarea realistă a eticii? în aceeaşi măsură în care incapacitatea de a înţelege teoria relativităţii ar pune sub semnul întrebării fizica modernă. Unii oameni nu dau de cap afirmaţiei că trecerea timpului ar putea fi relativă în raport cu propriul cadru de referinţă. Acest lucru îi împiedică să ia parte la discuţii serioase despre fizică. Oamenii care nu pot stabili nicio legătură între iubire şi fericire s-ar putea afla în aceeaşi situaţie în privinţa eticii. Diferenţa de opinie nu reprezintă o problemă pentru realismul etic.

Să luăm în considerare practica „crimelor de onoare”, care supravieţuieşte în mare parte din Africa, Orientul Mijlociu şi Asia de Sud-Est. Trăim într-o lume în care femei şi fete sunt ucise în mod regulat de către rudele lor de sex masculin pentru presupuse indiscreţii sexuale, care variază de la simplul fapt de a vorbi fără permisiune cu un bărbat până la a cădea pradă unui viol. Ştirile despre aceste atrocităţi, prezentate în mass-media occidentală, se referă la asemenea obiceiuri ca la practici „tribale”, cu toate că se petrec, aproape invariabil, în contexte musulmane. Este irelevant dacă numim „tribale” sau „religioase” credinţele care inspiră astfel de comportamente; problema este, în mod clar, un produs al perspectivei bărbaţilor din aceste societăţi asupra ruşinii şi onoarei, asupra rolului femeilor şi asupra sexualităţii feminine.

O consecinţă a acestor credinţe a fost promovarea violului ca armă de război. Fără îndoială că există motive mai imediate şi mai puţin strategice care îi împing pe soldaţi să comită violuri în masă, dar este neîndoielnic că perspectiva masculină asupra „onoarei” a transformat violul într-un strălucitor instrument de opresiune psihologică şi culturală. Violul a devenit un mijloc prin care tabuurile unei comunităţi pot fi folosite pentru a o sfârteca din interior. Să luăm ca exemplu violarea sistematică a femeilor bosniace de către sârbi: ai putea crede că, din moment ce multe dintre rudele lor de sex masculin nu aveau cum să evite moartea, este cât se poate de raţional să admitem că nici femeile nu aveau cum să evite violul. Însă aceste zboruri de inteligenţă etică nu pot

fi efectuate fără o încărcătură suficientă de credinţe nejustificate – în acest caz, credinţa în natura intrinsec păcătoasă a femeii, în importanţa virginităţii înainte de căsătorie şi în ruşinea care însoţeşte violul. Inutil să mai spunem că Occidentul creştin are propriul palmares de carenţe similare. De pildă, discutând statutul moral al virginelor care fuseseră violate de goţi, Augustin se întreba dacă nu cumva acestea „s-au înfumurat prea mult cu integritatea, înfrânarea şi castitatea [lor]”. Poate că au suferit „vreun beteşug ascuns care le-ar fi împins către o purtare trufaşă şi dispreţuitoare, dacă nu ar fi fost supuse umilinţelor care au venit peste ele”[235]. Cu ale cuvinte, poate că au meritat-o[236].

Având în spate credinţele necesare despre „onoare”, un bărbat va dori cu disperare să-şi ucidă fiica, aflând că a fost violată. Şi este de aşteptat că acelaşi înger al compasiunii îi va vizita şi pe fraţii fetei. Astfel de omoruri nu sunt deloc neobişnuite în locuri precum Iordania, Egipt, Liban, Pakistan, Irak, Fâşia Gaza şi Cisiordania[237]. În aceste părţi ale lumii, o fată – de orice vârstă – care a căzut pradă violului aduce ruşine asupra familiei sale. Din fericire, această ruşine nu este de neşters şi poate fi spălată rapid cu sânge. Ritualul care urmează este, inevitabil, un demers rudimentar, întrucât niciuna dintre aceste societăţi nu a pus la punct un sistem de administrare a injecţiei letale ca pedeapsă pentru crima de a aduce ruşine asupra familiei. Aşadar, fetei i se taie gâtul, sau este stropită cu benzină şi i se dă foc, sau este împuşcată. Perioadele de încarcerare pentru aceşti bărbaţi, în cazul în care ajung să fie acuzaţi, sunt, invariabil, scurte. Mulţi chiar sunt consideraţi eroi în comunităţile lor.

Ce putem spune despre acest comportament? Putem afirma că bărbaţii din Orientul Mijlociu, obsedaţi în mod criminal de puritatea sexuală feminină, îşi iubesc de fapt *mai puţin* soţiile, fiicele şi surorile decât bărbaţii americani sau europeni? Sigur că putem. Iar lucrul cu adevărat incredibil cu privire la starea discursului nostru este faptul că o astfel de afirmaţie nu este doar controversată, ci *de nepronunţat* în majoritatea contextelor.

Unde este dovada că aceşti bărbaţi sunt mai puţin capabili să iubească decât noi, ceilalţi? Ei bine, unde s-ar afla dovada, dacă o persoană s-ar comporta astfel în societatea noastră? Unde este dovada că persoana care l-a împuşcat pe Kennedy nu l-a iubit? Toată dovada de care avem nevoie se găseşte în glonţul care i-a străpuns capul. Ştim cum funcţionează cuvântul „iubire” în discursul nostru: cu toţii am simţit iubire, am fost lipsiţi de ea şi uneori am simţit antiteza ei. Chiar dacă nu simţim nici cea mai mică simpatie pentru noţiunea de „onoare” pe care o nutresc, ştim ce reprezintă gestul acestor ucigaşi – şi că nu ţine de exprimarea iubirii pe care o simt pentru femeile din viaţa lor. Desigur, crimele de onoare nu reprezintă decât o faţetă a acelui teribil caleidoscop care este imaginaţia masculină cufundată în

ignoranţă: decesele din cauza zestrei şi arderea mireselor, infanticidul feminin, atacurile cu acid, mutilarea genitală feminină, sclavia sexuală – acestea şi alte bucurii le aşteaptă pe femei în multe părţi din lume. Nu încape îndoială că anumite credinţe sunt incompatibile cu iubirea, iar ideea de „onoare” este una dintre ele.

Ce este iubirea? Puţini dintre noi vor fi tentaţi să consulte un dicţionar pentru a căuta un răspuns. Ne dorim ca aceia pe care îi iubim să fie fericiţi şi simţim compasiune pentru suferinţa lor. Când iubirea este cu adevărat eficace – adică atunci când o *simţim* cu adevărat şi nu doar când ne-o imaginăm –, nu putem să nu împărtăşim bucuria şi suferinţa celor pe care îi iubim. Dispoziţia iubirii presupune pierderea concentrării asupra sinelui, cel puţin până la un anumit grad – iar acesta este cu siguranţă unul dintre indiciile care explică de ce această stare mentală este atât de plăcută. Cei mai mulţi dintre noi vom sesiza că tăierea capului unei fetiţe, după ce a fost violată, nu se potriveşte foarte bine cu aceste sentimente.

Aici mulţi antropologi vor dori să argumenteze în favoarea importanţei contextului cultural. Aceşti ucigaşi nu sunt ucigaşi în sensul obişnuit al termenului, ci sunt nişte domni normali, chiar iubitori, care au devenit marionetele propriilor obiceiuri tribale. Dacă este dusă până la concluzia sa logică, această perspectivă sugerează că orice comportament este compatibil cu orice stare mentală. Poate că există o cultură care îţi cere să-ţi jupoi de viu primul născut ca expresie a „iubirii” pentru el. Dar acest comportament este pur şi simplu incompatibil cu iubirea aşa cum o cunoaştem, exceptând cazul în care toată lumea din cultura respectivă vrea să fie jupuită de vie. În această privinţă, regula de aur surprinde cu adevărat multe dintre intuiţiile noastre. Îi tratăm pe cei pe care îi iubim mai mult sau mai puţin cum ne-am dori să fim trataţi noi. Ucigaşii motivaţi de cultul onoarei nu par să aibă obiceiul de a le cere altora să toarne benzină peste ei şi să le dea foc.

Orice cultură care creşte bărbaţi şi băieţi dispuşi mai degrabă să ucidă decât să consoleze fetele traumatizate a reuşit să încetinească dezvoltarea iubirii. Desigur, astfel de societăţi eşuează totodată la multe alte capitole din educaţia persoanelor care le compun – cum este, de exemplu, cititul. A nu învăţa să citeşti nu este un alt *stil* de alfabetizare, iar a nu învăţa să îi vezi pe ceilalţi ca scopuri în sine nu este un alt stil de etică. Este un *eşec* al eticii.

Cum putem încuraja alte fiinţe umane să îşi extindă simpatiile morale dincolo de limitele lor înguste? Cum putem învăţa să fim simple fiinţe umane, libere de constrângerile identităţilor naţionale, etnice sau religioase? Putem fi raţionali. Însăşi raţiunea este cea care, prin natura sa, poate contopi

orizontul cognitiv şi cel moral. Raţiunea nu este nici mai mult, nici mai puţin decât paznicul iubirii.

Moralitate si fericire

Relaţia dintre moralitate şi fericire pare să fie clară, deşi a fi fericit presupune mai multe lucruri decât a fi moral. Nu există niciun motiv să considerăm că o persoană care nu minte, nu trişează sau nu fură niciodată este în mod garantat mai fericită decât o persoană care comite fiecare dintre aceste păcate fără nicio reţinere. După cum ştim cu toţii, o persoană blândă şi plină de compasiune poate să aibă parte de o viaţă oribilă, în timp ce multe brute par să se fi înfrăţit cu zeiţa Fortuna. Copiii născuţi cu un defect al genei care ar trebui să producă enzima hipoxantin-guanin-fosforibozil-transferază vor avea o constelaţie de tulburări şi incapacităţi cunoscute drept sindromul Lesch-Nyhan. Aceştia au tendinţa să se mutileze în mod compulsiv, posibil ca rezultat al excesului de acid uric din ţesuturi. Dacă sunt lăsaţi nesupravegheaţi, aceşti copii tind să îşi roadă degetele şi buzele şi chiar să îşi înfigă obiecte ascuţite în ochi. Nu văd în ce fel educaţia morală va aduce o contribuţie semnificativă la fericirea acestora. Aceşti copii nu au nevoie de o educaţie morală mai bună sau de iubire părintească. Au nevoie de hipoxantin-guanin-fosforibozil-transferază.

Fără a nega că fericirea are multe cerinţe – gene bune, un sistem nervos în general echilibrat etc. –, putem presupune că, oricare ar fi nivelul curent de fericire al unei persoane, starea ei se va îmbunătăţi în general dacă devine mai iubitoare şi mai plină de compasiune şi, astfel, mai etică. Aceasta este o afirmaţie strict empirică, testată vreme de milenii de către contemplativi din diferite tradiţii spirituale, în special cea budistă.

Am putea să ne întrebăm, la limită, dacă nu cumva creşterea necontrolată a iubirii şi a compasiunii ar putea conduce la o diminuare a propriei stări de bine, pe măsură ce suferinţa celorlalţi este interiorizată tot mai mult. Numai cei care au cultivat aceste stări mentale într-un grad extraordinar vor fi în măsură să răspundă la această întrebare, dar în general nu pare să existe îndoială că iubirea şi compasiunea sunt bune şi că ne leagă mult mai profund de ceilalţi[238].

Dată fiind această situaţie, cineva ar putea să-şi dorească să devină mai iubitor şi mai plin de compasiune din motive pur *egoiste.* Este un fel de paradox, întrucât aceste atitudini subminează egocentrismul prin definiţie şi inspiră comportamente care tind să contribuie la fericirea celorlalţi. Aceste stări mentale nu doar că te fac să te *simţi* bine, ci ramifică relaţiile sociale care te fac să te simţi bine *cu ceilalţi*, făcându-i pe ceilalţi să se simtă bine tine însuţi. Ura, invidia, ranchiuna,

dezgustul, ruşinea – acestea nu sunt surse de fericire personală sau socială; în schimb, iubirea şi compasiunea sunt. Asemenea multor altor lucruri pe care le ştim despre noi înşine, afirmaţiile de acest gen nu au nevoie să fie validate printr-un studiu controlat. Ne putem imagina cu uşurinţă diferite motive evolutive pentru care emoţiile sociale pozitive ne fac să ne simţim bine, pe când cele negative ne fac să ne simţim rău, dar nu acesta este ideea de bază. Ideea de bază este că dispoziţia de a lua în considerare fericirea celorlalţi – de a fi *etici* – pare o modalitate raţională de sporire a fericirii personale. După cum vom vedea în capitolul următor, această legătură devine cu atât mai relevantă, cu cât fericirea personală devine mai rarefiată. Conexiunea dintre spiritualitate – cultivarea directă a fericirii prin rafinări precise ale atenţiei – şi etică este bine atestată. Anumite atitudini şi comportamente par să conducă la experienţe contemplative edificatoare, în timp ce altele nu. Aceasta nu este o propoziţie ce trebuie pur şi simplu crezută. Este mai degrabă o ipoteză ce poate fi testată în laboratorul propriei vieţi[239].

O portiţă de scăpare pentru Torquemada?

Formularea întrebărilor despre etică în termeni de fericire şi de suferinţă ne poate purta cu rapiditate pe un teren necunoscut. Să luăm în considerare cazul torturii judiciare. La o primă vedere, ar părea că este un rău pur. Şi totuşi, pentru prima dată de când mă ştiu, persoane raţionale din ţara noastră au început să o reconsidere la nivel public. Interesul pentru acest subiect pare să fi fost suscitat de un interviu acordat de Alan Dershowitz, un vechi apărător al drepturilor „nevinovaţilor până la proba contrarie", în cadrul emisiunii de televiziune *60 Minutes*, difuzată de CBS[240]. Acolo, în faţa milioanelor de telespectatori care nu se aşteptau ca ideea de tortură să mai poată fi reabilitată vreodată, Dershowitz a formulat scenariul paradigmatic al „bombei cu ceas".

Să ne imaginăm că un terorist cunoscut a plasat o bombă puternică în centrul unui oraş din apropiere şi că acest om se află acum în mâna ta. Nu vrea să îţi spună nimic despre locaţia bombei, doar te anunţă că a fost aleasă astfel încât să producă cel mai mare număr de victime. Dată fiind această situaţie – mai ales având în vedere faptul că încă mai este timp pentru a împiedica o atrocitate iminentă –, se pare că nu ar strica deloc să scoţi de la naftalină instrumentele de tortură şi să-l supui pe acest individ neplăcut unor tratamente demult uitate.

Dershowitz a argumentat că această situaţie poate fi suficientă pentru a trezi în noi toţi Marele Inchizitor. Dacă o bombă cu ceas nu te motivează, imaginează-ţi fiica de şapte ani asfixiindu-se treptat intr-un depozit aflat la cinci minute distanţă,

în timp ce omul aflat în mâna ta deţine cheia salvării acesteia. Dacă nici fiica ta nu înclină balanţa, adaugă atunci fetiţele tuturor cuplurilor de pe o rază de 1 000 de kilometri: o neglijenţă perversă din partea guvernului nostru a făcut ca milioane de fetiţe să intre sub controlul unui geniu rău care se află acum încătuşat înaintea ta. Consecinţele necooperării unui om pot fi atât de grave, iar rea-voinţa şi culpabilitatea acestuia pot fi atât de transparente, încât îi vor trezi din somnul lor dogmatic chiar şi pe cei mai morali relativişti.

Se consideră în general că cea mai gravă problemă etică cu care ne confruntăm când recurgem la tortură este faptul că vom ajunge inevitabil să torturăm un anumit număr de femei şi bărbaţi nevinovaţi. Majoritatea celor dintre noi care ar fi fost dispuşi să îşi asume rolul de inchizitori în cazul descris mai sus încep să ezite în scenarii mai realiste, când vinovăţia unei persoane nu mai este la fel de certă. Iar acest lucru se petrece cu mult înainte ca atenţia să ne fie atrasă de alte preocupări. De pildă, cât de *certă* este o mărturisire obţinută sub tortură? Nici măcar nu trebuie să punem astfel de întrebări, din moment ce ne este deja clar că în lumea reală nu vom putea stabili vinovăţia cuiva doar uitându-ne la el.

Se pare, aşadar, că avem două situaţii pe care majoritatea oamenilor normali şi decenţi le vor considera distincte din punct de vedere etic: în primul caz, formulat de Dershowitz, pare un lucru pervers să ne îngrijorăm pentru drepturile unui terorist recunoscut, mai ales când există riscul pierderii unui număr mare de vieţi nevinovate; în timp ce, în condiţii mai realiste, incertitudinea cu privire la vinovăţia unei persoane exclude în general folosirea torturii. Este acesta modul real în care ni se prezintă problema? Probabil că nu.

S-ar părea că o astfel de abţinere de la folosirea torturii nu poate fi împăcată cu dispoziţia noastră iniţială de a purta război. Până la urmă, ce altceva este „paguba colaterală”, dacă nu torturarea involuntară a unor bărbaţi, femei şi copii nevinovaţi? De fiecare dată când consimţim să aruncăm o bombă, o facem ştiind că, în urma exploziei, un număr de copii vor fi orbiţi, sfârtecaţi, paralizaţi, vor deveni orfani sau vor fi omorâţi. Este curios că torturarea lui Osama bin Laden însuşi ar putea provoca frământări de conştiinţă în rândul liderilor noştri, în timp ce măcelul neintenţionat (dar perfect previzibil şi, astfel, acceptat) al unor copii nu pare să provoace tresăriri asemănătoare.

Dacă suntem dispuşi să acţionăm într-un mod care garantează nefericirea şi moartea unui număr considerabil de copii nevinovaţi, ne putem întreba: atunci de ce să îi scutim de suferinţă pe suspecţii de terorism? Care este diferenţa dintre a opta pentru un demers în cadrul căruia riscăm să supunem în mod accidental torturii oameni nevinovaţi şi a opta pentru un demers

în cadrul căruia vom ucide în mod accidental un număr mult mai mare de bărbaţi, femei şi copii nevinovaţi? Este evident că abuzul neintenţionat în aplicarea torturii ar trebui să fie mult mai *puţin* tulburător pentru noi decât pagubele colaterale: până la urmă, închisoarea Guantánamo Bay nu conţine *infanţi,* ci mai curând tineri de o moralitate îndoielnică, dintre care mulţi au fost capturaţi în timp ce încercau să ucidă soldaţii noştri[241].

Tortura nici măcar nu trebuie să presupună un risc semnificativ de moarte sau de leziuni permanente pentru victimele sale, în timp ce pagubele colaterale au drept consecinţă, aproape automat, mutilaţi sau morţi. Prăpastia etică ce pare să se deschidă aici sugerează că cei care sunt dispuşi să lanseze bombe şi-ar putea dori totodată să le răpească teroriştilor suspectaţi fiinţele cele mai apropiate şi mai dragi – soţii, mame şi fiice –, pentru a le tortura şi pe *ele*, presupunând că astfel s-ar putea obţine ceva profitabil. Desigur, ar fi groaznic să se ajungă la un asemenea rezultat prin intermediul unui argument logic, motiv pentru care vom dori să găsim o cale de a-l evita[242].

În acest context, trebuie să observăm că există o mulţime de variabile care influenţează sentimentele pe care le avem faţă de un act de violenţă fizică, precum şi intuiţiile noastre cu privire la statutul său etic. După cum ne spune Glover, „în războiul modern, ceea ce este cel mai şocant reprezintă un ghid nesigur pentru ceea ce este cel mai distructiv”. Una este să afli că bunicul tău a zburat peste Dresda într-o misiune de bombardare din timpul celui de-al Doilea Război Mondial şi cu totul altceva este să auzi că a ucis cu o lopată cinci fetiţe şi pe mama acestora. Putem fi aproape siguri că a ucis mai multe femei şi fete aruncând bombe din înălţimile curate şi că probabil că moartea acestora ar fi fost oricum la fel de oribilă, însă vinovăţia lui nu va fi aceeaşi. Prin urmare, ştim în mod intuitiv că, pentru a comite cel de-al doilea act de violenţă, este nevoie de o altfel de persoană. Şi, după cum ne-am aştepta, efectele psihologice ale participării la aceste tipuri de violenţă sunt în general diferite. Să luăm ca exemplu următoarea relatare a unui soldat sovietic aflat în misiune în Afganistan: „Te gândeşti că este înfricoşător şi neplăcut să omori, dar în curând realizezi că lucrul cel mai inacceptabil este să împuşti pe cineva de la mică distanţă. Uciderea în masă, în grup, este incitantă, ba chiar – am văzut cu ochii mei – distractivă”[243]. Asta nu înseamnă că nimănui nu i-a plăcut să ucidă oameni de aproape; însă toţi recunoaştem că o astfel de plăcere cere un grad neobişnuit de insensibilitate la suferinţa altora.

Poate că, pur şi simplu, nu suntem echipaţi pentru a rectifica această disparitate – adică, în cuvintele lui Glover, nu suntem cel mai şocaţi de cele mai distructive lucruri. Pot fi găsite cu uşurinţă motive biologice pentru această discordanţă, din moment ce

milioane de ani petrecuţi în savana africană nu ar fi avut cum să ne ofere, prin selecţie naturală, capacitatea de a asimila din punct de vedere emoţional ororile secolului XXI. Din punct de vedere evolutiv, faptul că genele noastre paleolitice dispun acum de arme chimice, biologice şi nucleare este foarte asemănător cu a pune aceeaşi tehnologie în mâinile cimpanzeilor. Diferenţa dintre moartea unui om şi moartea a o mie de oameni nu ne pare atât de remarcabilă pe cât ar trebui. Şi, după cum observă Glover, în multe cazuri vom fi mai tulburaţi de primul exemplu. Trei milioane de suflete pot să moară şi să fie ucise în Congo fără a trezi nici cea mai mică tresărire în mass-media noastră. Dar dacă o prinţesă moare într-un accident de maşină, un sfert din populaţia Pământului este încovoiată de durere. Poate că nu suntem capabili să simţim ce ar trebui să simţim pentru a schimba lumea.

Ce simţi când vezi 3 000 de bărbaţi, femei şi copii incineraţi şi transformaţi în cenuşă în doar câteva secunde? Acum toţi cei care se aflau în faţa televizorului la 11 septembrie 2001 ştiu răspunsul. Dar cei mai mulţi dintre noi nu ştim ce înseamnă asta. Faptul de a vedea Turnurile Gemene absorbind cele două avioane şi a simţi, mai presus de toate, *neîncredere* este indiciul unei tulburări neurologice. Este evident că există limite în privinţa lucrurilor pe care o minte umană le poate asimila prin intermediul simţurilor, precum vederea unei clădiri de birouri despre care se ştie că este plină de oameni şi care devine un morman de moloz. Poate că lucrurile se vor schimba.

În orice caz, dacă eşti de părere că echivalenţa dintre tortură şi pagubele colaterale nu se susţine fiindcă tortura este apropiată şi personală, în timp ce bombele nu, atunci suferi de lipsă de imaginaţie în cel puţin două privinţe. În primul rând, dacă reflectăm pentru o clipă asupra ororilor pe care trebuie să le fi suferit afganii şi irakienii nevinovaţi în urma atacurilor noastre cu bombe, vom realiza că aceştia sunt pe picior de egalitate cu cei aflaţi în orice carceră. Necesitatea acestui exerciţiu de imaginaţie pentru a echivala tortura cu pagubele colaterale se explică prin disocierea dintre ceea ce este cel mai şocant şi ceea ce este cel mai distructiv. Demonstrează, de asemenea, cât de dominaţi suntem de propriile noastre eufemisme. Uciderea oamenilor de la distanţă este uşoară, dar poate că nu ar trebui să fie *atât* de uşoară.

În al doilea rând, dacă intuiţia noastră despre caracterul eronat al torturii este generată de aversiunea faţă de comportamentul general al oamenilor torturaţi, trebuie să observăm că această neplăcere ar putea fi evitată pe căi farmacologice, întrucât medicamentele paralizante fac să dispară ţipetele şi zvârcolirile. Am putea găsi cu uşurinţă metode de tortură care să îl facă pe torţionar tot atât de orb la suferinţa

victimelor sale precum un pilot de bombardier aflat la 10 000 de metri înălţime. În consecinţă, aversiunea noastră naturală faţă de priveliştea şi sunetele unei temniţe nu oferă niciun punct de sprijin pentru cei care aduc argumente împotriva folosirii torturii. Pentru a demonstra cât de abstracte pot fi făcute să pară chinurile celor torturaţi, nu trebuie decât să ne imaginăm o „pilulă de tortură" ideală, un medicament care ar produce efectele torturii şi care totodată le-ar ascunde. Acţiunea pilulei ar putea produce o paralizie temporară şi o serie de chinuri temporare pe care nicio fiinţă umană nu ar vrea să le încerce a doua oară. Să ne imaginăm cum s-ar simţi torţionarii dacă le-ar administra o astfel de pilulă teroriştilor prizonieri şi, după o oră de somn aparent liniştit, aceştia s-ar trezi şi ar mărturisi imediat tot ce ştiu despre organizaţia din care fac parte. Nu am fi tentaţi să o numim, până la urmă, „pilula adevărului"?

Nu, nu există o diferenţă etică între suferinţa celor torturaţi şi suferinţa provocată de pagubele colaterale.

În ce parte ar trebui să încline balanţa? Presupunând că vrem să menţinem o poziţie etică coerentă în aceste chestiuni, va trebui să facem o alegere forţată: dacă suntem dispuşi să aruncăm bombe sau chiar să riscăm ca unele gloanţe să nimerească grupuri de oameni nevinovaţi, ar trebui să fim dispuşi să torturăm anumite clase de suspecţi criminali sau prizonieri militari. Dacă nu acceptăm tortura, ar trebui să nu acceptăm nici angajarea într-un război modern.

Cei care se opun torturii vor argumenta că de obicei mărturisirile obţinute astfel nu sunt demne de încredere. Cu toate acestea, având în vedere afirmaţiile de mai sus, acestei obiecţii pare să-i lipsească forţa obişnuită. Putem considera aceste mărturisiri oricât de nesigure dorim: nu trebuie decât ca probabilitatea rezultatelor pozitive obţinute în fiecare caz de tortură să echivaleze cu probabilitatea celor prilejuite de aruncarea unei singure bombe. Ce şanse sunt ca aruncarea bombei cu numărul 117 asupra Kandaharului să distrugă definitiv Al-Qaeda? Foarte slabe. Intră în scenă acum Khalid Sheikh Mohammed, cea mai valoroasă captură din războiul nostru împotriva terorii, un personaj care pare croit după modelul dershowitzian. Oficialii Statelor Unite cred că mâna lui a fost cea care l-a decapitat pe Daniel Pearl, reporter la *Wall Street Journal.* Chiar dacă este adevărat sau nu, apartenenţa lui la Al-Qaeda îi elimină în mare parte „nevinovăţia", iar rangul deţinut în organizaţie sugerează că informaţiile pe care le deţine despre atrocităţi plănuite trebuie să fie ample. Ceasul bombei nu stă în loc. Dacă ne gândim la traumele care acceptăm să fie provocate corpurilor şi minţilor copiilor nevinovaţi din Afganistan şi Irak, respingerea torturii în cazul lui Khalid Sheikh Mohammed pare

perversă. Şi în cazul în care ar exista doar o şansă la un milion ca el să furnizeze sub tortură o informaţie care ar conduce la dezmembrarea unei părţi importante din Al-Qaeda, se pare că ar trebui să folosim orice metodă de care dispunem pentru a-l face să vorbească.

După toate probabilităţile, ai început lectura acestui capitol cam în acelaşi fel în care am început eu să-l scriu: convins că tortura este un lucru foarte rău şi că este o dovadă de înţelepciune din partea noastră că nu o practicăm – că în mare măsură ne putem civilizaţi tocmai *pentru că* nu o practicăm. Cei mai mulţi dintre noi simţim, cel puţin la nivel intuitiv, că dacă nu le putem da o replică lui Dershowitz şi bombei sale cu ceas, ne putem refugia în faptul că un astfel de caz paradigmatic nu are aproape nicio şansă să se petreacă. Din această perspectivă, împodobirea mecanismului sistemului nostru de justiţie cu o prevedere pentru tortură pare să fie lipsită de necesitate şi totodată periculoasă, având în vedere că legea consecinţelor neprevăzute va duce totul de râpă.

Întrucât sunt de părere că explicaţia oferită mai sus este în esenţă solidă, cred că am argumentat cu succes în favoarea folosirii torturii în orice circumstanţă în care am fi dispuşi să provocăm pagube colaterale[244]. În mod paradoxal, această echivalenţă nu a făcut ca practica torturii să-mi pară mai acceptabilă; şi, sper eu, nici cititorilor mei. Cred că aici am ajuns la un fel de iluzie etică, analoagă iluziilor perceptuale preferate de oamenii de ştiinţă care studiază percepţia vizuală. Luna plină care apare la orizont nu este mai mare decât Luna plină aflată deasupra capului nostru, dar *pare* mai mare din motive încă necunoscute neurosavanţilor. O riglă ridicată către cer ne dezvăluie ceva ce nu am putea vedea altfel, chiar şi atunci când înţelegem că ochii ne înşală. În acest caz, dacă am avea de ales între a acţiona după cum ne apar lucrurile şi a acţiona ţinând cont de măsurătorile riglei, cei mai mulţi dintre noi vom fi înclinaţi să ne lipsim de aparenţe, mai ales dacă viaţa noastre sau a altora ar depinde de acest lucru. Cred că majoritatea cititorilor care m-au însoţit până aici se vor găsi practic în aceeaşi poziţie cu privire la etica torturii. Date fiind opiniile multora dintre noi despre exigenţele războiului împotriva terorii, în anumite circumstanţe practica torturii va părea nu doar permisibilă, ci necesară. Cu toate acestea, în termeni etici, această practică nu pare mai acceptabilă decât înainte. Credinţa mea este că motivele din spatele acestei reacţii sunt tot atât de neurologice precum cele din spatele iluziei Lunii. De fapt, există deja dovezi ştiinţifice potrivit cărora intuiţiile noastre etice sunt impulsionate de consideraţii ce ţin de proximitate şi de impactul emoţional de genul celor discutate mai sus[245]. Aceste intuiţii sunt în mod clar failibile. În cazul de faţă, incapacitatea noastră de a simţi o echivalenţă

morală acolo unde aceasta pare să existe ar putea conduce tot atât de bine la pierderea multor vieţi nevinovate. A venit, poate, momentul să ne scoatem rigla şi să o aşezăm înaintea ochilor[246].

Falsa alegere a pacifismului

În general, pacifismul[247] este considerat o poziţie în raport cu violenţa umană incontestabilă din punct de vedere moral; iar în cel mai rău caz, este considerat în mare parte o poziţie greu de susţinut în practică. Pacifismul nu este aproape niciodată categorisit ca fiind imoral în mod flagrant – ceea ce cred că este. Deşi poate părea o atitudine destul de nobilă atunci când riscurile nu sunt apreciabile, până la urmă pacifismul nu este altceva decât disponibilitatea de a muri şi de a-i lăsa pe alţii să moară la cheremul agresorilor lumii. Ajunge să observăm că nu este nevoie decât de un singur sociopat, înarmat doar cu un cuţit, pentru a extermina un oraş plin de pacifişti. Nu încape îndoială că astfel de sociopaţi există şi că sunt, în general, mai bine înarmaţi. Temându-mă că reflecţiile despre tortură de mai sus ar putea oferi un argument puternic în favoarea pacifismului, aş vrea să semnalez pe scurt motivul pentru care trebuie să acceptăm faptul că violenţa (sau ameninţarea cu violenţa) este de multe ori o necesitate etică.

Mă plimbam la un moment dat, în toiul nopţii, pe străzile din Praga şi am dat peste un bărbat şi peste o tânără aflaţi în mijlocul unui conflict. În timp ce mă apropiam, îmi era tot mai clar că bărbatul, care părea beat şi furios, încerca să bage cu forţa femeia în maşină. Ea se opunea din răsputeri, dar el o prinsese cu o mână de braţ şi cu cealaltă o ameninţa că o loveşte în faţă – ceea ce făcuse cel puţin o dată înainte să ajung eu la faţa locului. Portiera din spatele maşinii era deschisă şi la volan se afla un complice. Alţi câţiva bărbaţi mişunau prin jur şi dădeau impresia că aprobă răpirea în desfăşurare.

Fără să-mi pun problema cum voi acţiona, m-am trezit brusc intervenind în apărarea femeii. În timp ce îmi creştea adrenalina şi atenţia atacatorului se îndrepta spre mine, m-am gândit brusc că engleza acestuia ar putea fi îngrozitoare sau, poate, inexistentă. Simplul efort de a mă înţelege ar putea fi atât de costisitor, încât ar genera o diversiune aproape completă. Incapacitatea de a-mi exprima clar intenţiile ar putea servi şi la împiedicarea conflictului efectiv. Dacă am fi împărtăşit aceeaşi limbă, întâlnirea noastră ar fi ajuns cel mai probabil la lovituri, din moment ce nu m-aş fi gândit la altceva mai inteligent decât să-i cer să lase femeia în pace, iar el, ca să-şi apere reputaţia, m-ar fi provocat să-l forţez. Având în vedere că mai erau cu el încă cel puţin doi prieteni pe care îi puteam vedea (şi câţiva fani), aş fi încheiat seara foarte rău. Aşadar, singura soluţie pe care am

întrezărit-o a fost să rămân ininteligibil şi să nu provoc niciunul dintre huliganii adunaţi acolo suficient de mult timp pentru ca femeia să poată scăpa.

— Scuzaţi-mă, am spus eu, cred că mi-am pierdut hotelul, cazarea, locul meu de reşedinţă, unde stau culcat şi nu înclinat. Mă puteţi ajuta? Unde este? Unde este?

— *Sex?* a întrebat bărbatul cu vădită indignare, ca şi cum m-aş fi declarat interesat de afecţiunea prizonierei sale.

M-am gândit atunci că femeia ar putea fi o prostituată, iar el, un client nesatisfăcut.

— Nu. Nu *sex.* Caut o clădire anume. Nu este de aluminiu şi nici de cristal. Poate fi umplută cu marţipan. Ştiţi unde se află? Este o urgenţă.

Într-o clipă, chipul bărbatului a suferit o transformare considerabilă, trecând de la o mască de furie la o întruchipare a perplexităţii, în timp ce încerca să-mi descifreze rugămintea, am aruncat o privire plină de înţeles în direcţia femeii, care, trebuie să recunosc, părea să observe cu destulă lentoare oportunitatea de a scăpa.

Bărbatul a început să discute într-o cehă fluidă cu unul dintre prietenii săi. Am continuat să bat câmpii. Femeia continua să se uite la mine ca la un idiot. Apoi, realizând pentru prima dată şansa pe care o avea, asemenea unei păsări care vede uşa cuştii deschisă, se eliberă brusc şi o luă la goană pe stradă. Atacatorul său era prea absorbit de propriile reflecţii pentru a observa că aceasta fugise.

Misiune îndeplinită. Am mulţumit grupului şi mi-am continuat drumul.

Deşi comportamentul meu în cadrul acestui incident pare să se bucure de o aprobare aproape unanimă, l-am pomenit aici fiindcă îl consider un exemplu de eşec moral. În primul rând, am minţit, şi am minţit de frică. Nu mă pierdusem şi nu aveam nevoie de niciun ajutor. Am recurs la această tactică fiindcă, sincer să fiu, îmi era teamă să provoc la luptă un număr nedeterminat de beţivi. Unii ar putea spune că am dat dovadă de înţelepciune, dar atunci nu îmi părea a fi altceva decât laşitate. Nu am făcut niciun efort să comunic cu acei oameni, să apelez la scrupulele lor etice, oricât de rudimentare ar fi fost, sau să le fac vreo impresie. Nu i-am perceput ca scopuri în sine, ca fiinţe conştiente capabile de dialog, de înţelegere sau de receptivitate la sfaturi, ci ca pe o ameninţare în cea mai pură formă. Eşecul meu etic – aşa cum îl văd eu – este acela că nu m-am *opus* deloc acţiunilor acestora, motiv pentru care nu au primit nicio critică din partea lumii. Nu au fost decât induşi în eroare pentru o clipă, în beneficiul unei singure femei. Următoarea femeie care va intra pe mâna lor nu va avea niciun motiv să-mi mulţumească. Chiar

dacă în urma intervenţiei m-aş fi ales cu răni, aş fi transmis un mesaj clar: nu toţi trecătorii vor sta cu gura căscată în timp ce baţi şi răpeşti o femeie pe stradă. Calea pe care am urmat-o nu a transmis un astfel de mesaj. De fapt, am bănuiala că nici măcar femeia nu şi-a dat seama că i-am sărit în ajutor[248].

Gandhi a fost, fără îndoială, cel mai influent pacifist al secolului XX. Succesul de care s-a bucurat forţând Imperiului Britanic să se retragă din subcontinentul indian a coborât pacifismul din straturile rarefiate ale preceptului religios, dându-i o nouă relevanţă politică. Această formă de pacifism a solicitat, de bună seamă, un curaj considerabil din partea practicanţilor săi şi a reprezentat o confruntare directă cu nedreptatea. Ca atare, a avut o integritate morală mult mai mare decât stratagema mea de mai sus. Este clar însă că nonviolenţa lui Gandhi nu poate fi aplicată decât la o gamă limitată de conflicte umane. Am face bine să reflectăm la soluţia lui Gandhi pentru Holocaust: el credea că evreii ar fi trebuit să comită o sinucidere în masă, fiindcă astfel „lumea şi poporul german s-ar fi ridicat împotriva violenţei lui Hitler”.[249] Ne-am putea întreba ce ar fi făcut o lume plină de pacifişti dacă aceştia s-ar fi „răsculat”? S-ar fi sinucis şi ei?

Gandhi a fost, desigur, un dogmatist religios, dar soluţia propusă de el pentru Holocaust pare suspectă din punct de vedere etic, chiar dacă am accepta premisele metafizice pe care se baza. Dacă acceptăm legile karmei şi ale renaşterii, în care Gandhi credea, pacifismul său pare să rămână în continuare foarte imoral. De ce ar trebui să considerăm un fapt etic asigurarea propriei fericiri (sau chiar a fericirii celorlalţi) într-o viaţă viitoare cu preţul agoniei vizibile a copiilor din această viaţă? Lumea lui Gandhi ar fi fost una în care mult mai multe milioane de persoane ar fi trebuit să moară, nutrind speranţa că naziştii se vor îndoi într-o zi de bunătatea Reich-ului lor de o Mie de Ani. Lumea noastră este una în care uneori trebuie să cadă bombe acolo unde astfel de îndoieli nu se manifestă aproape deloc. Ne confruntăm aici cu o faţetă teribilă a unui război asimetric din punct de vedere etic: când duşmanul tău nu are scrupule, propriile tale scrupule se transformă într-o armă în mâna acestuia.

Până acum, nu este clar ce înseamnă a câştiga un război împotriva „terorismului” – sau dacă barbaria religioasă care ne însufleţeşte duşmanii va fi eliminată, până la urmă, din lumea noastră –, însă este foarte clar ce ar însemna să îl pierdem. La o primă aproximare, lucrul pe care milioane de musulmani din întreaga lume vor să-l impună celorlalţi este o viaţă sub talibani. Aceştia vor să instituie o societate în care – în vremurile *bune* – femeile vor rămâne dominate şi invizibile, iar orice persoană care

tinde către libertate spirituală, intelectuală sau sexuală va fi măcelărită în faţa unor mulţimi de bărbaţi ursuzi şi needucaţi. Inutil să mai spun că este o viziune asupra vieţii căreia merită să ne opunem. Nu putem permite scrupulelor noastre faţă de pagubele colaterale să ne paralizeze, întrucât duşmanii noştri nu au astfel de tresăriri. Perspectiva lor asupra războiului este una de tipul „ucide întâi copiii" şi vom plăti scump dacă vom ignora diferenţa fundamentală dintre violenţa lor şi a noastră. Dată fiind proliferarea armelor în lumea noastră, nu mai avem opţiunea de a purta acest război folosind săbii. Pare aproape sigur că pagubele colaterale de diferite tipuri vor fi o parte din viitorul nostru mulţi ani de acum înainte.

Capitolul 7
EXPERIMENTE ÎN PLANUL CONŞTIINŢEI

În inima oricărei religii există o afirmaţie indubitabilă despre condiţia umană: este posibil ca experienţa ta despre lume să se schimbe radical. Deşi în general trăim în limitele impuse de întrebuinţarea obişnuită a atenţiei – ne trezim, muncim, mâncăm, ne uităm la televizor, conversăm cu alţii, dormim, visăm –, cei mai mulţi ştim, chiar dacă vag, că experienţele extraordinare sunt posibile.

Problema religiei este că amestecă acest adevăr cu veninul iraţionalului. Să luăm creştinismul drept exemplu: nu este suficient că Isus a fost un om care s-a transformat pe sine atât de mult, încât Predica de pe Munte ar putea fi o mărturisire izvorâtă direct din inimă. El trebuia să fie şi Fiul lui Dumnezeu, născut dintr-o fecioară şi destinat să se întoarcă pe Pământ printre nori de slavă. Efectul unei astfel de dogme este că situează mereu exemplul lui Isus dincolo de atingerea noastră. Învăţătura sa încetează să fie un set de afirmaţii empirice despre relaţia dintre etică şi experienţa spirituală, transformându-se într-un basm gratuit şi chiar oribil. Potrivit dogmei creştine, este imposibil să fii întocmai asemenea lui Isus. Nu-ţi rămâne decât să-ţi enumeri păcatele, să crezi în incredibil şi să aştepţi sfârşitul lumii.

Dar este posibil să avem o reacţie mai profundă la existenţă, după cum atestă mărturia lui Isus şi a nenumăraţilor bărbaţi şi femei care au trăit în decursul secolelor. Provocarea cu care ne confruntăm este aceea de a începe o discuţie despre această posibilitate în termeni raţionali.

Căutarea fericirii

Deşi crinii câmpului sunt îmbrăcaţi admirabil, tu şi cu mine am ieşit din pântece în pielea goală şi urlând. Ce anume ne trebuie pentru a fi fericiţi? Aproape tot ce facem poate fi considerat un răspuns la această întrebare. Avem nevoie de hrană, de adăpost şi de îmbrăcăminte. Avem nevoie de compania celorlalţi. Avem nevoie să învăţăm nenumărate lucruri pentru a ne bucura la maximum de prezenţa celorlalţi. Avem nevoie să găsim o slujbă care ne place şi avem nevoie de timp pentru relaxare. Avem nevoie de atât de multe lucruri, încât se pare că singura opţiune este aceea de a le căuta şi de a le păstra, unul după altul, ceas după ceas.

Dar sunt aceste lucruri suficiente pentru a fi fericiţi? Este o garanţie a fericirii unei persoane faptul de a fi sănătos, bogat şi într-o bună companie? Se pare că. Sunt aceste lucruri necesare

pentru fericire? Dacă da, ce se întâmplă atunci cu acei yoghini indieni care renunţă la toate legăturile familiale şi materiale pentru a petrece decenii singuri, în peşteri, practicând meditaţia? S-ar părea că şi aceşti oameni sunt fericiţi. De fapt, unii dintre ei chiar spun că sunt pe deplin fericiţi.

Este greu de găsit un cuvânt pentru acea întreprindere umană care se află într-o căutare directă a fericirii, a unei fericiri ce poate supravieţui frustrărilor dorinţelor convenţionale. Termenul „spiritual” pare inevitabil aici – deja l-am folosit în multe locuri din această carte –, însă are multe conotaţii care, sincer vorbind, sunt stânjenitoare. „Misticism” pare mai serios, dar şi acest termen are propriile asocieri nefericite. Niciunul dintre aceste cuvinte nu surprinde caracterul raţional şi profunzimea posibilităţii pe care trebuie să o luăm în considerare acum: există o anumită stare de bine care le depăşeşte pe celelalte, care transcende capriciile experienţei înseşi.

Voi folosi aici termenii „spiritualitate” şi „misticism” într-un mod interschimbabil, întrucât nu există alternative, însă cititorul trebuie să reţină că îi folosesc într-un sens restrâns. Deşi o vizită în orice librărie new age va dezvălui că omul modern a îmbrăţişat o varietate copleşitoare de preocupări „spirituale” – de la puterea vindecătoare a cristalelor şi irigarea colonului până la fervoarea răpirilor extraterestre –, discuţia noastră se va concentra asupra unei realizări particulare ce pare să aibă o relevanţă specială în cadrul căutării fericirii.

Majoritatea învăţăturilor spirituale sunt de acord că fericirea înseamnă mai mult decât a deveni un membru productiv al societăţii, un consumator de plăceri licite şi un procreator entuziast de copii dispuşi să facă la fel. De fapt, multe sugerează că însăşi căutarea fericirii – pofta de cunoaştere şi de noi experienţe, dorinţa de recunoaştere, eforturile de a găsi partenerul de viaţă potrivit, chiar şi dorinţa de a avea experienţe spirituale – este cea care ne face să trecem cu vederea o formă de stare de bine proprie conştiinţei în fiecare clipă. Multe dintre religiile noastre conţin o versiune a acestei realizări, însă nu este întotdeauna uşor de identificat printre diferitele articole ale credinţei.

Deşi mulţi dintre noi trăim decenii la rând fără experienţa unei zile întregi de singurătate, ne petrecem fiecare clipă în singurătatea propriei minţi. Oricât de apropiaţi am fi de ceilalţi, plăcerile şi durerile noastre ne aparţin numai nouă. Practica spirituală este de multe ori recomandată ca fiind cel mai raţional răspuns la această situaţie. Aici, afirmaţia subiacentă este că în această clipă putem conştientiza ceva cu privire la natura conştiinţei ce va conduce la îmbunătăţirea vieţii noastre. Experienţa trăită de nenumăraţi contemplativi ne sugerează că propria conştiinţă – definită ca fiind starea în care se manifestă

gândirea, emoţia şi chiar senzaţia de sine – nu este niciodată influenţată de ceea ce cunoaşte. Cel care este conştient de bucurie nu devine bucuros; cel care este conştient de tristeţe nu devine trist. Din punctul de vedere al conştiinţei, noi suntem conştienţi doar de imagini, sunete, senzaţii, stări şi gânduri. Multe învăţături spirituale susţin că, dacă putem recunoaşte identitatea dintre noi şi propria conştiinţă ca simplu martor al manifestărilor mentale, ne vom da seama că suntem neîncetat liberi de vicisitudinile experienţei.

Ceea ce nu înseamnă a nega că suferinţa are o dimensiune fizică. Faptul că un medicament precum Prozacul poate atenua multe dintre simptomele depresiei ne sugerează că suferinţa mentală nu este mai eterică decât o pilulă verde. Sabia influenţei are însă două tăişuri. Ştim că ideile au puterea de a defini într-un mod complet experienţa avută de o persoană.[250] Chiar şi semnificaţia unei dureri fizice intense este deschisă interpretării subiective. Să luăm în considerare durerile facerii: cât de multe femei rămân traumatizate în urma acestei experienţe? În general, presupunând că totul merge bine, naşterea este un eveniment fericit. Imaginaţi-vă acum cât de diferit ar fi pentru o femeie să fie torturată şi să sufere aceleaşi senzaţii ale unei naşteri normale, dar induse de un om de ştiinţă nebun. Senzaţiile ar putea fi identice, dar experienţa s-ar putea număra printre cele mai rele din viaţa sa. Este clar, aşadar, că experimentarea durerii fizice presupune mai mult decât simpla senzaţie a durerii.

Tradiţiile noastre spirituale ne sugerează că avem suficient spaţiu aici pentru a ne schimba relaţia cu propriile conţinuturi ale conştiinţei şi a transforma astfel relaţia noastră cu lumea. Într-adevăr, există o vastă literatură despre spiritualitatea umană care atestă acest lucru[251]. Totodată, este clar că nu trebuie să credem niciun lucru dacă nu există dovezi suficiente pentru a examina această posibilitate cu mintea deschisă.

Conştiinţa

Asemenea lui Descartes, cei mai mulţi dintre noi începem aceste cercetări ca *gânditori*, fiind condamnaţi de limitele propriei subiectivităţi să acţionăm într-o lume care pare diferită de ceea ce noi suntem cu adevărat. Descartes a accentuat această dihotomie declarând că universul lui Dumnezeu conţine două substanţe: materie şi spirit. Pentru cei mai mulţi dintre noi, acest tip de dualism este, mai mult sau mai puţin, o chestiune ce ţine de simţul comun (deşi termenul „spirit” pare destul de măreţ, dat fiind modul în care se comportă în general minţile noastre). Cu toate acestea, odată ce ştiinţa a început să-şi îndrepte lumina materializatoare asupra misterelor minţii umane, dualismul lui Descartes (împreună cu propria noastră „psihologie populară”) a

suferit o lovitură puternică. Mulţi filosofi şi oameni de ştiinţă, sprijiniţi de succesul indubitabil a trei secole de cercetare pur fizică, resping acum separarea carteziană dintre minte şi corp, dintre spirit şi materie, considerând-o o concesie făcută pietăţii creştine (ceea ce a şi fost) şi crezând că au eliminat astfel prăpastia conceptuală dintre conştiinţă şi lumea fizică.

În capitolul anterior, am observat că propriile noastre credinţe despre conştiinţă sunt intim legate de etica noastră. Şi se dovedeşte, de asemenea, că au o influenţă directă asupra modului în care concepem moartea. Majoritatea oamenilor de ştiinţă se consideră *fizicalişti* – ceea ce înseamnă, printre altele, că sunt de părere că atât viaţa noastră mentală, cât şi cea spirituală depind complet de mecanismele cerebrale. Potrivit acestei perspective, atunci când creierul nostru moare, încetează şi fluxul existenţei noastre. Nimic nu mai supravieţuieşte odată cu stingerea lămpilor activităţii neuronale. Mulţi oameni de ştiinţă apără această convingere ca şi cum ar fi un sacrament special, conferind integritate intelectuală oricărei persoane (bărbat, femeie sau copil) suficient de curajoasă pentru a admite acest lucru.

Dar adevărul este că pur şi simplu nu ştim ce se întâmplă după moarte. Şi cu toate că se pot spune multe lucruri împotriva concepţiei naive a sufletului independent de creier[252], locul conştiinţei în lumea naturală rămâne în continuare un subiect deschis. Ideea că propriul nostru creier *produce* conştiinţă nu este altceva decât un articol de credinţă al oamenilor de ştiinţă actuali şi există multe motive de a crede că metodele ştiinţei sunt insuficiente pentru a o dovedi sau a o respinge.

În mod inevitabil, oamenii de ştiinţă tratează conştiinţa doar ca pe un *atribut* al unor animale cu creier mare. Dar problema este că nimic din ce se cunoaşte despre creier, atunci când acest organ este examinat ca sistem fizic, nu confirmă că ar fi purtătorul acelei dimensiuni interioare pe care fiecare dintre noi o experimentează sub forma conştiinţei. Fiecare paradigmă care încearcă să arunce lumină asupra graniţei dintre conştient şi inconştient căutând o diferenţă fizică între cele două se bazează pe rapoarte subiective care semnalează observarea stimulilor experimentali[253]. Prin urmare, definiţia operativă a conştiinţei este *comunicabilitatea* acesteia. Dar conştiinţa şi comunicabilitatea nu sunt acelaşi lucru. Este o stea de mare conştientă? Nicio ştiinţă care asociază conştiinţa cu comunicabilitatea nu va putea răspunde la această întrebare. Căutarea conştiinţei în lume pe baza semnelor exterioare ale acesteia este singurul lucru pe care îl putem face. Însă *definirea* conştiinţei în funcţie de semnele sale exterioare este o eroare. Computerele viitorului, care vor fi suficient de avansate pentru a trece testul Turing[254], ne vor oferi multe informaţii despre stările lor interioare, dar vom putea spune oare că sunt conştiente? Dacă nu vom afla până atunci,

elocvenţa lor în această privinţă nu va decide această problemă. Conştiinţa ar putea fi un fenomen mult mai rudimentar decât lasă să se înţeleagă creaturile vii şi creierul lor. Şi nu pare să existe un mod clar de a exclude în mod experimental o astfel de teză[255].

Şi astfel, deşi cunoaştem multe lucruri despre noi înşine în termeni anatomici, fiziologici şi evoluţionişti, în momentul de faţă nu ştim de ce există o „modalitate” de a fi ceea ce suntem. Faptul că universul este luminat acolo unde te afli, faptul că gândurile, dispoziţiile şi senzaţiile tale au un caracter calitativ este un mister absolut, egalat doar de misterul articulat de filosoful Schelling, care se întreba de ce în acest univers există ceva, mai degrabă decât nimic. Problema experienţei *despre* creier ca obiect în lume ne face insensibili la realitatea conştiinţei, în timp ce experienţa *din perspectiva* creierului nu ne oferă nicio altă cunoaştere. Dată fiind această situaţie, este raţional să conchidem că domeniul propriei subiectivităţi constituie o sferă de cercetare a naturii universului foarte adecvată (şi esenţială), având în vedere că unele fapte vor fi descoperite doar în conştiinţă, în termeni ce ţin de persoana întâi, sau nu vor fi descoperite deloc.

Investigarea directă a naturii conştiinţei prin intermediul unei introspecţii continue nu este decât o altă formă de practică spirituală. Ar trebui să fie clar că orice transformări posibile ale propriei experienţe – după patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi petrecute în deşert, după douăzeci de ani petrecuţi într-o peşteră sau după ce un nou competitor al serotoninei a ajuns la nivelul sinapselor – vor fi modificări petrecute în conţinutul propriei conştiinţe. Toate experienţele avute de Isus s-au petrecut la nivelul conştiinţei. Dacă îşi iubea aproapele ca pe sine însuşi, atunci aceasta reprezintă o descriere a senzaţiei de a fi Isus în prezenţa altor fiinţe umane. Istoria spiritualităţii umane este istoria încercărilor noastre de a explora şi modifica expresiile conştiinţei prin metode precum postul, deprivarea senzorială, rugăciunea, meditaţia şi folosirea plantelor psihotrope. Nu încape îndoială că astfel de experienţe pot fi realizate într-un mod raţional. De fapt, acestea reprezintă de multe ori singura modalitate de a stabili în ce măsură poate fi transformată dinadins condiţia umană. Un astfel de demers devine iraţional numai când oamenii încep să facă afirmaţii despre lume care nu pot fi susţinute de probe empirice.

Ce numim „eu”?

Posibilităţile noastre spirituale depind în mare parte de ceea ce suntem. În termeni fizici, fiecare dintre noi este un sistem prins într-un schimb neîntrerupt de materie şi energie cu un sistem mai mare, numit Pământ. Viaţa celulelor tale este

întemeiată pe o reţea de schimburi şi raporturi asupra cărora nu poţi exercita decât o minimă influenţă conştientă – atunci când decizi să-ţi ţii respiraţia sau să iei o altă felie de pizza din frigider. Ca sistem fizic, nu eşti mai independent de natură decât îţi este ficatul de restul propriului corp. Privit ca o serie de celule autoregulatoare şi supuse unei diviziuni continue, eşti, de asemenea, situat pe o linie neîntreruptă în raport cu precursorii tăi genetici: părinţii tăi, părinţii părinţilor tăi, mergând înapoi zeci de milioane de generaţii – până în punctul în care strămoşii tăi încep să semene mai puţin cu bărbaţi şi cu femei cu dinţii stricaţi şi mai mult cu o mâzgă dintr-o baltă. Nu ar fi o exagerare să spunem că, în termeni fizici, nu eşti decât un vârtej în marele fluviu al vieţii.

Dar, desigur, corpul tău este la rândul său un mediu în care locuiesc nenumărate creaturi, în raport cu care nu eşti suveran decât cu numele. Faptul de a examina corpul unei persoane, organele şi ţesuturile acesteia, celulele şi flora (şi – vai! – uneori fauna) intestinală a acesteia înseamnă să te confrunţi cu o lume care dă dovadă de tot atâta inteligenţă primordială conştientă precum lumea înconjurătoare. Există vreun motiv pentru a bănui, în timp ce observăm funcţiile mitocondriilor dintr-o celulă sau contracţia fibrelor muşchiului unei mâini, că există o minte aflată dincolo de aceste procese şi care gândeşte *L'état c'est moi*? Într-adevăr, orice privilegiu am fi tentaţi să acordăm limitelor pielii în căutarea sinelui fizic pare profund arbitrar.

Graniţele sinelui mental nu sunt mai uşor de stabilit: meme, tabuuri, standarde de decenţă, convenţii lingvistice, prejudecăţi, idealuri, tendinţe estetice, sloganuri comerciale – fenomenele care populează peisajul minţii noastre sunt invadatori veniţi din lumea largă. Este dorinţa ta de a fi în formă fizică – sau preferinţa ta vestimentară, sentimentul tău de comunitate, aşteptarea unei reciprocităţi pline de bunăvoinţă, timiditatea ta, afabilitatea ta, preferinţele tale sexuale etc. – un lucru care se naşte odată cu tine sau un lucru care poate fi descris cel mai bine ca aflându-se în tine? Aceste fenomene sunt rezultatul direct al înglobării tale într-o lume de relaţii sociale şi cultură (precum şi un produs al genelor tale). În ultimă instanţă, multe dintre acestea te reprezintă pe „tine" în aceeaşi măsură în care se poate spune că te reprezintă regulile gramaticale.

Cu toate acestea, sentimentul existenţei unui sine persistă. În caz că se referă la ceva, termenul „eu" nu se referă doar la *corp.* Până la urmă, cei mai mulţi dintre noi se simt individualizaţi ca sine în interiorul propriului corp. Eu vorbesc despre corpul „meu" cam în acelaşi fel în care vorbesc despre maşina „mea" pentru simplul motiv că fiecare act de percepţie sau de cogniţie transmite senzaţia tacită potrivit căreia cunoscătorul este diferit de lucrul cunoscut. La fel cum propria conştientizare *a* maşinii mele demonstrează că eu, ca subiect, sunt diferit de ea, ca obiect,

tot aşa pot fi conştient de mâna mea sau de o emoţie a mea şi pot avea aceeaşi experienţă a unui clivaj între subiect şi obiect. Din acest motiv, şinele nu poate fi pur şi simplu echivalat cu totalitatea vieţii mentale a unei persoane sau cu întregul personalităţii sale[256]. Acesta este mai degrabă punctul de vedere în jurul căruia par să se consteleze stările schimbătoare ale minţii sale. Oricare ar fi relaţia reală dintre conştiinţă şi corp, în termeni experienţiali corpul reprezintă lucrul cu care şinele conştient (în cazul în care există) se află în relaţie. Nu se ştie când şi-a făcut apariţia acest punct de vedere în evoluţia noastră, dar un lucru este clar: într-un anumit moment din primii ani ai vieţii, majoritatea fiinţelor umane sunt botezate ca „eu", subiectul peren, pentru care toate lucrurile interioare şi exterioare devin obiecte ce aşteaptă să fie cunoscute. Astfel, fiecare om de ştiinţă îşi începe cercetarea naturii lumii şi fiecare om pios îşi împreunează mâinile în rugăciune având conştiinţa că este un „eu"[257].

Senzaţia existenţei unui sine pare să fie produsul reprezentării din creier a propriilor acte de reprezentare; faptul că acesta vede lumea generează o imagine a *celui care vede.* Este important să înţelegem că acest sentiment – senzaţia pe care fiecare dintre noi o are că însuşeşte şi că nu doar *este* o sferă a experienţei – nu e o trăsătură necesară a conştiinţei. Până la urmă, putem concepe o creatură ce îşi formează o reprezentare a lumii fără a-şi forma şi o reprezentare a ei înseşi în lume. Şi, într-adevăr, mulţi practicanţi spirituali susţin că experimentează lumea exact în acest fel: complet lipsiţi de sine.

Unele descoperiri din domeniul neurofiziologiei sprijină astfel de afirmaţii. Ceea ce face neuronii să vadă, să audă, să miroasă, să guste, să atingă, să gândească şi să simtă nu ţine atât de ceea ce *sunt,* cât de ceea ce *fac.* Asemenea oricărei alte funcţii specifice activităţii cerebrale, senzaţia de sine este un *proces.* Prin urmare, nu este foarte surprinzător că putem pierde această senzaţie, întrucât procesele, prin natura lor, pot fi întrerupte. Experienţa lipsei sinelui nu indică nimic despre relaţia dintre conştiinţă şi lumea fizică (astfel, nespunând nimic despre ce se petrece după moarte), însă are mari implicaţii pentru ştiinţele minţii, pentru abordarea spiritualităţii şi pentru perspectiva noastră asupra fericirii umane. Ca fenomen mental, pierderea sinelui nu este atât de rară pe cât dă de înţeles neglijarea acestui subiect din partea savanţilor. Această experienţă este caracterizată de o pierdere bruscă a percepţiei subiect/obiect: continuumul experienţei rămâne, dar nu ne mai simţim asemenea unui cunoscător separat de cunoscut. Încă mai pot să apară gânduri, însă dispare senzaţia că noi suntem autorii acelor gânduri. Este clar că ceva s-a schimbat la nivelul experienţei

desfăşurate clipă de clipă, iar această schimbare – dispariţia oricărui lucru de care se poate ataşa pronumele „eu” – semnalează că în tot acest timp a existat o experienţă conştientă a sinelui, oricât de dificil ar fi de caracterizat ca atare.

Observaţi această carte ca obiect fizic. Sunteţi conştienţi *de* ea ca o apariţie în conştiinţă. Aţi putea simţi că propria voastră conştiinţă este un lucru – poate ceea ce vă iluminează lumea dintr-un punct situat în spatele ochilor – şi cartea, un altul. Este vorba despre acel tip ce percepţie dualistă (subiect/obiect) care caracterizează experienţa normală a vieţii noastre. Cu toate acestea, este posibil să-ţi cauţi şinele într-un mod care pune la îndoială dihotomia subiect/obiect şi care o face chiar să dispară.

Conţinuturile conştiinţei – imagini, sunete, senzaţii, gânduri, dispoziţii etc. –, orice ar fi ele la nivelul creierului, sunt *expresii* ale conştiinţei la nivelul propriei noastre experienţe. Nerecunoscute ca atare, multe dintre aceste aparenţe par să influenţeze din afară conştiinţa, iar senzaţia existenţei unui sine îşi face apariţia şi se întăreşte în măsura în care sentimentul *subiectului cunoscător* este circumscris, modificat şi de multe ori oprimat de *obiectul cunoscut.* Este posibil ca părinţii noştri să ne fi găsit în leagănul nostru cu mult înainte să ne fi găsit noi înşine acolo şi să fi fost, pur şi simplu, îndemnaţi de privirea şi de degetele lor să ne strângem în jurul unui centru presupus al cogniţiei, care, de fapt, nu există[258]. Apoi, fiecare mângâiere maternă, fiecare satisfacere a foamei şi a setei, precum şi diferitele forme de aprobare şi de respingere care apar ca răspuns la acţiunile minţilor noastre încarnate par să confirme senzaţia unui sine pe care, urmând exemplul celorlalţi, ajungem să-l numim „eu” – devenind astfel punctul în jurul căruia se rotesc toate lucrurile şi evenimentele, plăcute şi neplăcute.

În termeni subiectivi, căutarea sinelui pare să implice un paradox: până la urmă, căutăm însuşi lucrul care caută. Cu toate acestea, mii de ani de experienţă umană sugerează că acest paradox nu este decât aparent: nu numai că dimensiunea experienţei noastre pe care o numim „eu” nu poate fi găsită, ci aceasta dispare cu desăvârşire când este căutată într-un mod riguros.

Afirmaţiile de mai sus nu reprezintă decât comentarii de ordin fenomenologic, dar ar trebui să fie suficiente pentru a începe. Faptul de bază (şi, cred eu, incontestabil) este acela că aproape fiecare fiinţă umană experimentează într-o anumită măsură dualitatea subiect-obiect şi că cei mai mulţi dintre noi o resimţim puternic aproape în fiecare moment al vieţii noastre. Nu este o exagerare dacă spunem că senzaţia pe care o numim „eu” este unul dintre cele mai prezente şi frapante aspecte ale vieţii

umane şi că efectele avute asupra lumii – în măsura în care şase miliarde de „euri” urmăresc ţeluri diferite şi de multe ori incompatibile – concurează cu cele pe care le putem atribui aproape oricărui alt fenomen din natură. Este clar că forma actuală de subiectivitate pe care o avem nu are nimic optim şi nici măcar ceva în mod necesar *viabil* Aproape fiecare problemă pe care o avem poate fi atribuită faptului că fiinţele umane sunt complet seduse de sentimentul izolării. S-ar părea că o spiritualitate care ar submina un astfel de dualism prin intermediul simplei contemplări a conştiinţei nu ar face altceva decât să amelioreze situaţia în care ne aflăm. Posibilitatea ca un număr mare de fiinţe umane să se afle vreodată pe poziţia de a explora acest teren depinde de modul în care se va desfăşura discursul nostru cu privire la religie. Cel mai mare obstacol în calea unei abordări cu adevărat empirice a experienţei spirituale îl constituie credinţele noastre actuale despre Dumnezeu.

Înţelepciunea orientală

În mod inevitabil, pentru unii cititori afirmaţiile de mai sus vor semăna cu o erupţie confuză de filosofie speculativă. Este un lucru nefericit, întrucât nimic din ce am spus nu este speculativ şi nici foarte filosofic – cel puţin nu în sensul atribuit acestui termen în Occident. Au trecut mii de ani de când un filosof occidental a acceptat ideea că o persoană ar putea fi fericită, împăcată sau chiar înţeleaptă, în sensul obişnuit al cuvântului, doar prin căutarea adevărului[259]. Se pare că transformarea personală sau eliberarea de iluzia sinelui a fost considerată prea exagerată sau nu a fost luată în considerare deloc. În consecinţă, mulţi dintre noi, occidentalii, nu suntem echipaţi conceptual pentru a înţelege afirmaţii empirice precum cele de mai sus.

De fapt, diferenţele spirituale dintre Orient şi Occident sunt la fel de şocante precum diferenţele materiale dintre Nord şi Sud. Teza fascinantă a lui Jared Diamond poate fi rezumată prin afirmaţia potrivit căreia civilizaţia avansată nu a apărut în Africa Subsahariană fiindcă nu poţi înşeua un rinocer pentru a pleca cu el la luptă[260]. Nu am găsit încă o imagine la fel de frapantă care să explice de ce misticismul nondualist şi empiric pare să fi apărut doar în Asia. Însă am bănuiala că vinovatul a fost accentul pus de creştinism, iudaism şi islamism pe credinţă. De fapt, credinţa este asemenea unui rinocer: nu îţi aduce nicio contribuţie reală, dar poate să îţi atragă atenţia în moduri spectaculoase.

Ceea ce nu înseamnă că realizarea spirituală a fost o descoperire prezentă doar la est de Bosfor. Este clar că nu. Trebuie să admitem, de asemenea, că Asia a avut suficienţi profeţi falşi şi sfinţi şarlatani, în timp ce Occidentul nu a fost complet lipsit de înţelepciune[261]. Cu toate acestea, atunci când

confruntăm marii filosofi mistici ai Orientului cu patriarhii tradiţiilor filosofice şi teologice occidentale, diferenţa este inconfundabilă: Buddha, Sankara, Padmasambhava, Nagarjuna, Longchenpa şi nenumăraţi alţii până în prezent nu au niciun echivalent în Occident. În termeni spirituali, se pare că ne-am sprijinit pe umerii unor pitici. Nu este, aşadar, de mirare că mulţi savanţi occidentali au considerat perspectiva interioară destul de mediocră[262].

Deşi acesta nu este un tratat despre spiritualitatea orientală, nu pare nepotrivit să analizăm pe scurt diferenţele dintre canonul oriental şi cel occidental, având în vedere că sunt cu adevărat surprinzătoare. Pentru a ilustra acest aspect, am ales un pasaj la întâmplare dintr-un raft dedicat literaturii buddhiste. Textul următor a fost găsit din prima încercare, căutând cu ochii închişi într-un teanc de cărţi, îl invit pe cititor să găsească un element oricât de puţin asemănător în Biblie sau în Coran.

În clipa prezentă, când (mintea ta) rămâne

în propria sa condiţie, fără a construi nimic,

Conştienţa este în sine destul de normală în acea clipă.
Iar când priveşti în tine însuţi în acea stare dezgolită (fără niciun gând discursiv),
Din moment ce nu există decât această pură observare, se va găsi o claritate lucidă fără să fie cineva acolo care să observe;
Nu este prezentă decât o conştienţă manifestă dezgolită.
(Această conştienţă) este goală şi imaculat de pură, nefiind creată de nimic.
Este autentică şi nealterată, lipsită de dualitatea clarităţii şi vacuităţii.
Nu este permanentă, şi cu toate acestea nu este creată de nimic.
Totuşi, nu este doar un nimic sau ceva nimicit fiindcă este lucidă şi prezentă.
Nu există ca o entitate unică fiindcă este prezentă şi clară în sensul că este multiplă.
(Pe de altă parte) nu este creată ca multiplicitate de lucruri fiindcă este inseparabilă şi cu o singură aromă.
Această conştienţă de sine interioară nu derivă din nimic aflat în afara sa.
Aceasta este adevărata introducere la condiţia reală a lucrurilor.

PADMASAMBHAVA[263]

Ai putea trăi o eternitate ca evreu, creştin sau musulman fără să întâlneşti o învăţătură asemănătoare despre natura conştiinţei. Comparaţia cu islamul este în special odioasă, având în vedere că

Padmasambhava era practic contemporanul lui Mohamed[264]. Deşi sensul pasajului de mai sus ar putea să nu fie evident pentru toţi cititorii – nu este decât un fragment dintr-o învăţătură mai extinsă despre natura minţii şi conţine destul de mult jargon buddhist („claritate", „vacuitate", „aromă unică" etc.) –, este totuşi vorba despre un document cât se poate de empiric şi nu despre enunţuri de ordin metafizic. Chiar şi literatura contemporană despre conştiinţă, care cuprinde filosofie, ştiinţă cognitivă, psihologie şi neuroştiinţă, nu poate atinge nivelul tipului de studii fenomenologice precise ce se pot găsi în canonul buddhist.

Deşi nu avem niciun motiv să ne ataşăm în mod dogmatic de o singură tradiţie a învăţăturilor spirituale, nu ar trebui să ne imaginăm că toate sunt la fel de înţelepte sau la fel de sofisticate. Nu sunt. Misticismul, pentru a fi viabil, necesită instrucţiuni *explicite* care nu trebuie să aibă mai multe ambiguităţi sau artificii în expunerea lor decât cele dintr-un manual de operare a maşinii de tuns iarba[265]. Unele tradiţii au înţeles acest lucru cu milenii în urmă. Altele nu.

Meditaţia

Majoritatea tehnicilor de introspecţie ce urmăresc descoperirea proprietăţilor intrinseci ale conştiinţei sunt considerate metode de meditaţie. Cu toate acestea, când ţi se spune că o persoană „meditează" nu ţi se oferă nicio informaţie despre conţinutul experienţei sale. „Meditaţia", în sensul folosit de mine aici, se referă la orice mijloc prin care senzaţia de „sine" – a dualismului subiect/obiect din percepţie şi din cogniţie – poate fi făcută să dispară, în timp ce conştiinţa rămâne perfect conştientă de continuumul experienţei[266].

În mod inevitabil, principalul obstacol în calea meditaţiei este *actul gândirii.* Lucrul acesta îi face pe mulţi să presupună că scopul meditaţiei este producerea unei stări lipsite de gânduri. Este adevărat că unele experienţe implică încetarea temporară a gândirii, dar meditaţia nu ţine atât de mult de suprimarea gândurilor, cât de ruperea identificării noastre cu acestea pentru a putea recunoaşte condiţia în care se nasc gândurile înseşi. De regulă, oamenii de ştiinţă şi filosofii occidentali îşi imaginează că gândirea este paradigma vieţii conştiente şi că ar prefera mai degrabă o mână fără degete decât o minte fără gânduri. Cu toate acestea, realizarea fundamentală a majorităţii şcolilor spirituale orientale este aceea că, deşi faptul de a gândi este o necesitate practică, nereuşita de a recunoaşte gândurile ca atare, clipă de clipă, este ceea ce ne dă fiecăruia dintre noi senzaţia pe care o numim „eu", iar aceasta reprezintă firul pe care sunt înşirate toate stările noastre de suferinţă şi de insatisfacţie[267]. Aceasta este o afirmaţie empirică şi nu o speculaţie filosofică. Dacă rupi vraja

gândirii, dualitatea subiect/obiect va dispărea – tot aşa cum se va întâmpla şi cu distincţia fundamentală dintre stările convenţionale de fericire şi de suferinţă. Acesta este un fapt despre minte pe care doar câţiva savanţi occidentali au căutat să-l înţeleagă.

Pe acest front, practica meditaţiei se dovedeşte deopotrivă serioasă şi indispensabilă din punct de vedere intelectual. Există ceva ce merită a fi înţeles cu privire la natura conştiinţei, iar înţelegerea acestui lucru nu presupune gândirea unor noi gânduri. Asemenea oricărei abilităţi ce necesită îmbunătăţirea percepţiei sau a cogniţiei, sarcina de a recunoaşte conştiinţa anterioară dihotomiei subiect/obiect poate fi facilitată de un expert[268]. Dar, cel puţin în principiu, aceasta este o experienţă disponibilă oricui.

Acum stai aşezat şi citeşti această carte. Trecutul tău este o amintire. Viitorul tău, o simplă aşteptare. Amintirile şi aşteptările pot apărea în conştiinţă numai ca gânduri în clipa prezentă.

Desigur, cititul este în sine un tip de gândire. Probabil că poţi auzi în mintea ta sunetul propriei voci citind aceste cuvinte. Totuşi, nu simţi aceste propoziţii ca fiind gândurile *tale.* Gândurile tale sunt cele care sosesc neanunţate şi te abat de la text. Ar putea avea o relevanţă pentru ceea ce citeşti acum – te-ai putea gândi: „Nu s-a contrazis cumva aici?" – sau ar putea să nu aibă nicio relevanţă. Te-ai putea trezi brusc că te gândeşti la cina din seara aceasta sau la o ceartă pe care ai avut-o cu câteva zile în urmă, în timp ce ochii ţi se deplasează orbeşte peste rândurile textului. Ştim cu toţii cum este să citeşti paragrafe şi chiar pagini întregi dintr-o carte fără a asimila un singur cuvânt. Puţini dintre noi ne dăm seama că ne petrecem cea mai mare parte din viaţă într-o astfel de stare: percepând prezentul – ceea ce vedem, auzim, gustăm şi simţim în prezent – într-un mod vag, printr-un văl de gândire. Ne petrecem viaţa spunându-ne povestea trecutului şi a viitorului, în timp ce realitatea prezentului rămâne în mare parte neexplorată. Trăim fără a avea acces la libertatea şi simplitatea conştiinţei, anterioară apariţiei gândirii.

Conştiinţa ta, deşi rămâne de nepătruns în termeni ştiinţifici, este o experienţă extrem de simplă. Aceasta se află pur şi simplu înaintea ta, *fiind* tu şi toate celelalte lucruri pe care le poţi percepe. Vezi această carte. Auzi o varietate de sunete. Simţi senzaţiile corpului tău în spaţiu. Şi apoi apar gânduri despre trecut şi viitor, durează pentru o vreme şi dispar.

Cu toate acestea, dacă vei căuta cu stăruinţă subiectul experienţei tale, absenţa acestuia va deveni evidentă, chiar dacă pentru o clipă. Totul va rămâne – această carte, mâinile tale –, dar va dispărea prăpastia iluzorie dintre cunoscător şi cunoscut, dintre sine şi lume, dintre interior şi exterior. Această experienţă

s-a aflat în centrul spiritualităţii umane vreme de milenii şi nu trebuie să credem în nimic pentru a o actualiza, ci doar să cercetăm îndeaproape ceea ce numim „eu”.

De îndată ce nonsineitatea conştiinţei a fost întrezărită, viaţa spirituală poate fi văzută ca o eliberare progresivă a propriei atenţii, astfel încât această recunoaştere să se poată stabiliza. Acesta este locul în care legătura dintre spiritualitate şi etică devine inevitabilă. Există o vastă literatură despre meditaţie care sugerează că emoţiile sociale negative, precum ura, invidia şi ranchiuna, sunt generate de (şi ramifică) percepţia dualistă pe care o avem asupra lumii. Pe de altă parte, emoţii precum iubirea şi compasiunea par să ne flexibilizeze mintea în cadrul meditaţiei, fiindu-ne din ce în ce mai uşor să ne concentrăm sub influenţa lor. Astfel, nu este surprinzător că ar fi mai uşor să ne eliberăm atenţia de conţinuturile gândirii, pentru a fi pur şi simplu conştiinţă, dacă atitudinea noastră faţă de alte fiinţe umane ar fi pozitivă şi dacă ne-am fi format relaţii pe această bază. Procesele, disputele între familii, decepţiile complicate şi prezenţa în cătuşe în faţa tribunalului de la Haga pentru crime împotriva umanităţii nu se numără printre cerinţele stabilitate în meditaţie. Este un lucru aproape de la sine înţeles că, pe măsură ce senzaţia de „sine” este mai relaxată, cu atât mai puţin prezente vor fi stările ce se bazează pe aceasta – stări precum frica şi mânia. Oamenii de ştiinţă fac primele încercări de a testa afirmaţii de acest gen, însă orice meditator cu experienţă le-a testat deja[269]. Deşi o mare parte din cercetarea ştiinţifică centrată pe meditaţie a abordat-o mai mult ca pe un instrument de reducere a stresului, este deja indiscutabil că fenomenul nonsineităţii a început să-şi facă loc în cercul fermecat al ştiinţei experimentale la persoana a treia[270].

Ca în oricare alt domeniu, intuiţiile spirituale sunt susceptibile consensului intersubiectiv şi respingerii. Aşa cum matematicienii se pot bucura de un dialog inteligibil despre idei abstracte (deşi nu vor fi întotdeauna de acord cu privire la ce este „evident” în mod intuitiv), aşa cum atleţii pot comunica în mod eficient despre plăcerile sportului, tot astfel misticii pot elucida prin consens datele propriei sfere de activitate. În felul acesta, misticismul autentic poate fi „obiectiv” – în singurul sens normativ al acestui termen ce merită să fie reţinut –, adică poate fi lipsit de orice contaminări dogmatice[271]. Ca fenomen ce poate fi studiat, experienţa spirituală nu este mai refractară decât visele, emoţiile, iluziile perceptuale sau chiar gândurile[272].

Ne aşteaptă un viitor foarte neobişnuit: dispozitive care citesc gândurile, realitate virtuală veridică, implanturi neuronale şi droguri tot mai sofisticate – toate acestea ar putea influenţa

perspectiva pe care o avem asupra propriului sine şi asupra posibilităţilor noastre spirituale. Am pătruns într-o eră în care propria noastră umanitate, în termeni genetici, nu mai constituie o condiţie necesară pentru a exista. Fuziunea dintre inteligenţa umană şi cea artificială constituie, de asemenea, o posibilitate serioasă. Ce semnificaţie vor avea pentru noi aceste modificări ale graniţelor convenţionale dintre sine şi lume? Vor avea vreo relevanţă pentru o spiritualitate care este înrădăcinată în recunoaşterea nondualităţii conştiinţei?

Impresia mea este că natura conştiinţei va trece peste toate aceste dezvoltări. Indiferent ce experienţă ne aşteaptă – cu ajutorul tehnologiei sau după moarte –, experienţa în sine este un lucru ce ţine de conştiinţă şi de conţinuturile acesteia. Descoperă că propria ta conştiinţă îşi transcende în mod inerent conţinuturile, descoperă că deja se bucură de starea de bine pe care şinele o caută, şi te vei situa dincolo de logica experienţei. Nu încape îndoială că experienţa va avea întotdeauna potenţialul de a ne schimba, dar se pare că aceste schimbări vor depinde în continuare de ceea ce putem fi conştienţi în clipa următoare, şi nu de ceea ce este conştiinţa în sine[273].

Misticismul este un demers raţional, religia nu. Misticul a recunoscut ceva cu privire la natura conştiinţei înaintea manifestării gândirii, iar această recunoaştere poate fi supusă unei discuţii raţionale. Misticul are temeiuri pentru credinţele sale, iar aceste temeiuri sunt empirice. Misterul iritant al lumii poate fi analizat prin intermediul conceptelor (adică prin ştiinţă) sau poate fi experimentat fără concepte (adică prin practică mistică)[274]. Religia nu este altceva decât un ansamblu de concepte rele care ţin locul celor bune. Este negarea – deopotrivă plină de speranţă şi de frică – vastităţii ignoranţei umane.

În inima religiei se ascunde un sâmbure de adevăr, întrucât experienţa spirituală, comportamentul etic şi comunităţile puternice sunt esenţiale pentru fericirea umană. Şi cu toate acestea, tradiţiile noastre religioase sunt defuncte din punct de vedere intelectual şi distructive din punct de vedere politic. Deşi experienţa spirituală este în mod clar o înclinaţie naturală a minţii umane, nu este nevoie să credem orbeşte în niciun lucru pentru a o valida. Este clar că e posibil să integrăm raţiunea, spiritualitatea şi etica în perspectiva noastră asupra lumii. Acesta ar fi începutul unei abordări raţionale a celor mai adânci preocupări pe care fiecare dintre noi le are. Şi va fi totodată sfârşitul credinţei.

EPILOG

Obiectivul urmărit prin scrierea acestei cărţi a fost acela de a contribui la închiderea porţii către un anumit tip de iraţionalitate. Deşi credinţa religioasă reprezintă o mostră de ignoranţă umană care nu ar admite nici măcar *posibilitatea* corectării, aceasta rămâne în continuare ferită de critici în fiecare colţ al culturii noastre. Renunţând la toate sursele valide de informare cu privire la această lume (atât spirituale, cât şi mundane), religiile noastre au adoptat vechi tabuuri şi fantezii preştiinţifice, ca şi cum acestea ar avea o semnificaţie metafizică supremă. Cărţi care îmbrăţişează cel mai îngust spectru al înţelegerii politice, morale, ştiinţifice şi spirituale – cărţi care, numai prin vechimea lor, ne oferă cea mai diluată înţelepciune în raport cu prezentul – ne sunt încă prezentate în mod dogmatic ca deţinând ultimul cuvânt în chestiuni de importanţă majoră.

În cel mai bun caz, credinţa lasă persoane bine intenţionate în incapacitatea de a gândi raţional cu privire la multe dintre preocupările lor cele mai adânci; iar în cel mai rău caz, este o sursă neîntreruptă de violenţă umană. Chiar şi în ziua de azi, mulţi dintre noi nu suntem motivaţi de ceea ce ştim, ci de ceea ce ne mulţumim să ne imaginăm. Mulţi suntem dispuşi să sacrificăm fericirea, compasiunea şi dreptatea în această lume pentru fantezia unei lumi de apoi. Acestea şi alte degradări ne aşteaptă pe îndelung bătătorita cale a pietăţii. Indiferent ce vor însemna discordanţele noastre religioase în viaţa de apoi, în cea de acum nu au decât o singură finalitate: un viitor plin de ignoranţă şi de măcel.

Trăim în societăţi care sunt în continuare constrânse de legi religioase şi ameninţate de violenţă religioasă. Ce anume din noi înşine şi în special din discursul nostru permite acestor rele să se manifeste liber în lume? Am observat că educaţia şi bogăţia nu constituie o garanţie suficientă a raţionalităţii. Chiar şi în Occident, oameni educaţi continuă să se agaţe de relicvele îmbibate de sânge ale unor epoci demult apuse. Atenuarea acestei probleme nu ţine doar de strunirea unei minorităţi de extremişti religioşi, ci şi de găsirea unor abordări ale eticii şi experienţei spirituale care nu apelează la credinţă şi răspândirea acestei cunoaşteri în întreaga lume.

Desigur, poate că ai senzaţia că problema nu are soluţie. Ce ar putea împinge miliarde de fiinţe umane să-şi reevalueze credinţele religioase? Şi cu toate acestea, este evident că o revoluţie totală a gândirii s-ar putea petrece în decursul unei singure generaţii: nu trebuie decât ca părinţii şi profesorii să răspundă cu sinceritate la întrebările fiecărui copil. Îndoielile

noastre cu privire la fezabilitatea unui astfel de proiect ar trebui să fie temperate de înţelegerea necesităţii sale, căci nu există niciun motiv să credem că putem supravieţui la nesfârşit diferenţelor religioase dintre noi.

Să ne imaginăm cum ar fi pentru descendenţii noştri experienţa prăbuşirii civilizaţiei. Să ne imaginăm acte de iraţionalitate atât de totale, încât cele mai mari bombe ale noastre ar cădea în cele din urmă peste cele mai mari oraşe ale noastre, în apărarea religiilor noastre. Ce vor spune nefericiţii supravieţuitori ai unui astfel de holocaust când vor privi în urmă şi vor vedea cariera precipitată a stupidităţii umane care i-a aruncat direct în prăpastie? Priveliştea oferită de acest sfârşit al lumii va evidenţia cu siguranţă faptul că noi, toţi cei care trăim acum, am contribuit mult la deschiderea drumului către Apocalipsă.

Lumea este pur şi simplu ticsită de idei rele. Încă există locuri unde oamenii sunt condamnaţi la moarte pentru delicte imaginare – precum blasfemia – şi unde maximumul de educaţie la care poate spera un copil constă în a învăţa să recite dintr-o carte veche de ficţiune religioasă. Există ţări în care femeilor li se neagă aproape orice libertate umană, cu excepţia celei de a procrea, acestea fiind totodată societăţi care strâng cu rapiditate arsenale înfiorătoare de armament avansat. Dacă nu putem inspira ţările dezvoltate în general şi lumea musulmană în particular să urmărească ţeluri compatibile cu o civilizaţie globală, ne aşteaptă un viitor întunecat.

Confruntarea dintre religiile noastre nu va avea nici învingători şi nici învinşi. Violenţa religioasă este încă prezentă fiindcă religiile noastre sunt *intrinsec* ostile una celeilalte. Acolo unde nu par să fie ostile, se întâmplă pentru că interesul şi cunoaşterea seculare înfrânează cele mai mortale falsităţi ale credinţei. Este timpul să recunoaştem că în creştinism, în islam, în iudaism sau în oricare altă credinţă pe care o nutrim nu există fundamente reale pentru toleranţă religioasă şi diversitate religioasă.

Pentru ca războiul religios să devină vreodată de neconceput pentru noi, aşa cum sunt acum sclavia şi canibalismul, va trebui să ne lepădăm de dogma credinţei. Pentru ca tribalismul nostru să facă vreodată loc unei identităţi morale extinse, va trebui să nu ne mai protejăm credinţele religioase de urmările cercetării şi ale criticii autentice. A sosit momentul să conştientizăm că presupunerea unei cunoaşteri reale acolo unde nu există decât speranţă pioasă este o formă de rău. Oriunde convingerea creşte invers proporţional faţă de justificarea sa, vom fi pierdut însăşi baza cooperării umane. Acolo unde avem temeiuri pentru opiniile noastre, nu avem nevoie de credinţă oarbă; acolo unde nu avem niciun temei, vom fi pierdut legătura cu lumea şi cu semenii

noştri. Locul celor care nutresc convingeri puternice fără dovezi este la marginea societăţilor noastre, nu în sălile puterii. Singurul lucru pe care ar trebui să-l respectăm cu privire la credinţa cuiva este dorinţa unei vieţi mai bune în *această* lume; nu trebuie să-i respectăm vreodată certitudinea că îl aşteaptă o viaţă mai bună pe lumea cealaltă.

Nimic nu este mai sacru decât faptele. Prin urmare, în discursul nostru nimeni nu ar trebui să aibă de câştigat pentru că se înşală pe sine. Proba de foc pentru orice atitudine raţională ar trebui să fie evidentă: oricine doreşte să ştie cum este lumea, în termeni fizici sau în termeni spirituali, va fi deschis faţă de noi dovezi. Ar trebui să ne consoleze faptul că oamenii tind să se conformeze acestui principiu de fiecare dată când se văd nevoiţi să o facă. Iar lucrul acesta va continua să fie o problemă pentru religie. Aceleaşi mâini care ne susţin credinţa sunt cele care o vor zdruncina.

Nu este încă limpede ce înseamnă să fii om, întrucât toate faţetele culturii noastre – inclusiv cele ale biologiei noastre – rămân deschise inovaţiei şi descoperirii. Nu ştim cum vor sta lucrurile peste o mie de ani – sau *dacă* vom mai exista, având în vedere absurditatea letală a multora dintre credinţele noastre –, dar, indiferent de schimbările care ne aşteaptă, probabil că un lucru va continua să fie neschimbat: câtă vreme va exista experienţă, diferenţa dintre fericire şi suferinţă va rămâne principala noastră preocupare. Vom dori astfel să înţelegem acele procese biochimice, comportamentale, etice, politice, economice şi spirituale care explică această diferenţă. Nu avem încă o înţelegere finală a unor astfel de procese, dar ştim suficiente lucruri pentru a elimina multe concepţii false. De pildă, acum ştim suficiente lucruri pentru a spune că Dumnezeul lui Avraam nu este doar nedemn de imensitatea creaţiei, ci chiar şi de om.

Nu ştim ce ne aşteaptă după moarte, dar ştim că vom muri. Negreşit, este posibil să trăim în mod etic – preocupându-ne sincer de fericirea celorlalte fiinţe conştiente – fără a presupune că ştim lucruri în privinţa cărora suntem în mod evident ignoranţi. Gândiţi-vă puţin: fiecare persoană pe care aţi întâlnit-o vreodată, fiecare persoană pe lângă care aţi trecut astăzi, pe stradă, va muri. Dacă vom trăi suficient de mult, cu toţii vom suferi pierderea cuiva drag. De ce să nu ne dorim să fim buni cu ei în tot acest timp?

Suntem legaţi unii de ceilalţi. Faptul că, într-un mod sau altul, intuiţiile noastre etice trebuie să se adauge la biologia noastră nu face ca adevărurile etice să fie reductibile la cele biologice. Noi suntem judecătorii finali ai propriului bine, tot aşa cum suntem judecătorii finali ai propriei raţionalităţi. Iar conversaţiile dintre noi nu s-au finalizat pe niciunul dintre cele

două fronturi. Nu este nevoie de niciun plan de recompense, nici de pedepse care transcend această viaţă pentru a ne justifica intuiţiile morale sau pentru a le face eficiente în ghidarea comportamentului nostru în lume. Singurii îngeri pe care trebuie să-i invocăm sunt cei ai laturii noastre mai bune: raţiunea, onestitatea şi iubirea. Singurii demoni de care trebuie să ne temem sunt cei ascunşi în toate minţile umane: ignoranţa, ura, lăcomia şi *credinţa*, care este cu certitudine capodopera diavolului.

Omul *nu* este măsura tuturor lucrurilor. Acest univers este plin de mister. Simplul fapt al existenţei acestuia şi al existenţei noastre este un mister absolut şi singurul miracol demn de acest nume. Însăşi conştiinţa care ne animă este în centrul acestui mister şi fundamentul oricărei experienţe pe care am dori să o numim „spirituală”. Nu trebuie să îmbrăţişăm niciun mit pentru a ne uni cu profunzimea circumstanţelor noastre. Nu trebuie să venerăm niciun Dumnezeu personal pentru a ne cutremura în faţa frumuseţii şi imensităţii creaţiei. Nu avem nevoie de ficţiuni tribale pentru a conştientiza într-o bună zi că de fapt ne iubim semenii, că fericirea noastră este inseparabilă de a lor şi că interdependenţa noastră cere ca oamenii de pretutindeni să aibă oportunitatea de a înflori. Zilele identităţilor noastre religioase sunt în mod clar numărate. Dacă şi zilele civilizaţiei sunt numărate, asta s-ar părea că depinde, cam prea mult, de graba cu care ne vom da seama de acest lucru.

POSTFAŢĂ

Psihicul uman are două mari boli: impulsul de a propaga vendetele din generaţie în generaţie şi tendinţa de a pune etichete de grup asupra oamenilor, în loc de a-i vedea ca indivizi. Religia avraamică le susţine pe amândouă şi se amestecă în mod exploziv cu ele. Numai o persoană care nu vrea să vadă nu va reuşi să sesizeze prezenţa forţei dezbinătoare a religiei în majoritatea – dacă nu în toate – duşmăniilor violente ale lumii actuale. Fără îndoială, aceasta este principalul factor agravant din Orientul Mijlociu. Aceia dintre noi care şi-au ascuns ani la rând dispreţul faţă de periculosul delir colectiv al religiei trebuie să ne ridicăm şi să luăm cuvântul. Lucrurile sunt diferite acum: „Totul s-a schimbat, s-a schimbat complet".

RICHARD DAWKINS

A trecut aproape un an de la prima publicare a *Sfârşitului credinţei* în Statele Unite. Ca răspuns, am primit o corespondenţă continuă de la cititori şi necititori, exprimând poziţii variind de la susţinere sarcastică până la condamnare aproape criminală. Se pare că mii de persoane au citit cartea şi alte milioane au văzut şi auzit conţinutul acesteia discutat în mass-media. Am primit scrisori şi e-mail-uri de la oameni de ştiinţă şi medici aflaţi în diferite etape ale carierei, de la soldaţi care luptă în Irak, de la preoţi creştini care şi-au pierdut credinţa (şi de la preoţi care nu şi-au pierdut-o), de la musulmani care sunt de acord cu criticile pe care le-am lansat împotriva religiei lor şi de la alţii care m-au invitat la moschee pentru a cunoaşte mai bine voinţa lui Dumnezeu. Am primit mesaje şi de la sute de liber-cugetători aflaţi pe picior de război, care trăiesc în zonele conservatoare ale Americii. Judecând după acest ultim grup de corespondenţi, inima Americii este cuprinsă cu rapiditate de aceeaşi miopie care domneşte în deserturile din Afganistan. Poate că este prea mult să sperăm că eforturile oamenilor raţionali vor fi suficiente pentru a inversa tendinţa.

Potrivit unor sondaje recente, 22 de procente dintre americani sunt siguri că Isus se va întoarce pe Pământ în următorii cincizeci de ani. Alte 22 de procente cred că e probabil ca Isus să se întoarcă. Cifrele acestea coincid cumva cu cele 44 de procente care merg la biserică o dată pe săptămână, care cred că Dumnezeu a promis cu adevărat pământul lui Israel evreilor şi care vor să interzică predarea teoriei evoluţioniste în şcoli. Credincioşii de acest tip reprezintă cel mai strâns şi motivat segment al electoratului american. În consecinţă, concepţiile şi prejudecăţile lor influenţează acum aproape toate deciziile de

importanţă naţională ale politicienilor. Liberalii par să fi învăţat lecţia greşită în urma acestor procese şi acum răsfoiesc Scripturile, întrebându-se cum să intre mai bine în graţiile legiunilor de bărbaţi şi femei din ţara noastră care votează bazându-se în principal pe dogma religioasă. Peste 50 de procente dintre americani au o părere „negativă” sau „foarte negativă” despre oamenii care nu cred în Dumnezeu; 70 de procente cred că este important ca persoanele aflate în cursa prezidenţială să fie „puternic religioase”.

Întrucât este tabu să critici credinţele religioase ale unei persoane, dezbaterea politică despre chestiuni de interes public (cercetarea cu celule stern, etica sinuciderii asistate şi a eutanasiei, obscenitatea şi libertatea de expresie, căsătoria gay etc.) este în general formulată în termeni care s-ar potrivi mai degrabă într-o teocraţie. În Statele Unite, iraţionalul se află acum pe o pantă ascendentă în şcoli, în sălile de tribunal şi în fiecare ramură a guvernului federal. Doar 28 de procente dintre americani cred în evoluţie, iar 72 de procente cred în îngeri. O ignoranţă atât de puternică, concentrată în capul şi în măruntaiele unei superputeri, se transformă acum într-o problemă pentru întreaga lume.

Văzând cum argumentul meu împotriva credinţei a fost discutat, atacat, celebrat şi răstălmăcit în bloguri şi recenzii de carte de pe tot cuprinsul lumii, aş vrea să profit de această ediţie pentru a răspunde celor mai întâlnite critici şi neînţelegeri. Acestea nu sunt argumente inventate de mine, ci sunt ceea ce oameni cât se poate de reali (printre care autori de recenzii) consideră a fi răspunsuri devastatoare la teza mea de bază:

1. Da, religia provoacă uneori violenţă, dar cele mai mari crime ale secolului XX au fost comise de atei. Necredinţa – după cum atestă regimurile lui Hitler; Stalin, Mao, Pol Pot şi Kim Jong-Il – este condiţia cea mai periculoasă dintre toate.

Aceasta este una dintre cele mai întâlnite critici de care mă lovesc. Este, de asemenea, cea mai deprimantă, având în vedere că o anticipez şi îi răspund la finalul capitolului 2. Deşi unele dintre cele mai detestabile mişcări politice din istoria umanităţii au fost nereligioase, nu am putea spune că au fost totodată foarte raţionale. Pronunţările politice ale acestor regimuri nu au fost decât tot atâtea litanii delirante – cu privire la rasă, economie, identitate naţională, marşul istoriei sau pericolele morale ale intelectualismului. Auschwitz, gulagurile, câmpurile de exterminare nu sunt exemple ale faptelor unor oameni care au devenit *prea critici faţă de credinţe nejustificate;* dimpotrivă, aceste orori sunt o mărturie a pericolului presupus de neevaluarea suficient de critică a anumitor ideologii seculare. Inutil să mai spun că argumentul meu împotriva credinţei religioase nu este

unul în favoarea îmbrăţişării oarbe a ateismului ca *dogmă.* Problema pe care o ridic în această carte nu este alta decât cea a dogmei în sine, de care nicio religie nu duce lipsă. Nu am cunoştinţă de vreo societate din istorie care să fi suferit vreodată fiindcă poporul său a devenit prea raţional.

După cum argumentez pe parcursul acestei cărţi, certitudinea fără dovezi este în mod necesar dezbinătoare şi dezumanizantă. De fapt, ceea ce face posibilă cooperarea paşnică este respectul pentru dovezi şi argumentul raţional. Ca fiinţe umane, trăim într-o perpetuă alegere între dialog şi violenţă; ce altceva în afară de dorinţa noastră de a fi rezonabili ar putea garanta că vom continua să vorbim unii cu alţii?

2. Avem nevoie de credinţă pentru a face aproape orice. Este absurd să te gândeşti că ne vom descurca fără ea.

Un mesaj primit pe acest subiect începea astfel: „Îmi place stilul tău, dar eşti un idiot". De acord. Apoi, corespondentul meu observă, asemenea multor altora, că fiecare dintre noi trebuie să se trezească dimineaţa şi să-şi trăiască viaţa într-un context de incertitudine şi în contextul unor certitudini teribile, precum faptul că vom muri. Dispoziţia pozitivă, dorinţa de a stabili un drum în viaţă fără siguranţa că lucrurile vor merge bine, este uneori numită „credinţă". Ne putem ajuta un prieten nefericit prin cuvintele: „Crede în tine însuţi". Astfel de cuvinte nu sunt aproape niciodată gândite în glumă, nici măcar atunci când se rostogolesc de pe limba bifurcată a unui ateu. Daţi-mi voie să spun oficial că nu văd nimic rău în acest tip de „credinţă".

Dar nu acest fel de credinţă ne-a oferit religia. Ar fi cu adevărat remarcabil dacă o atitudine pozitivă în faţa incertitudinii ne-ar conduce în mod inevitabil la convingeri absurde despre originea divină a anumitor cărţi, la tabuuri culturale bizare, spre ura abjectă faţă de homosexuali şi la statutul de fiinţă inferioară acordat femeilor. Adoptă o perspectivă prea pozitivă şi te poţi trezi cu arhitecţi şi ingineri care se apucă să prăbuşească avioane în clădiri.

După cum mă străduiesc să afirm pe tot parcursul acestei cărţi, credinţa religioasă este încrederea lipsită de dovezi suficiente în propoziţii istorice şi metafizice. Când dovezile care susţin o propoziţie religioasă sunt slabe ori inexistente sau când există dovezi convingătoare împotriva sa, oamenii invocă credinţa. Altfel, se limitează la a cita motivele pentru care cred (de exemplu: „Noul Testament confirmă profeţiile Vechiului Testament", „Am văzut chipul lui Isus într-o fereastră", „Ne-am rugat şi cancerul fiicei noastre a intrat în remisiune"). Astfel de motive sunt în general inadecvate, dar este întotdeauna mai bine decât să nu ai niciunul. Oamenii de credinţă recunosc în mod natural primatul raţiunii şi recurg la raţionamente de fiecare dată

când pot. Credinţa este pur şi simplu dreptul pe care şi-l oferă fiecare de a *continua să susţină idei atunci când nu mai are motive să o facă.* Când o investigaţie raţională le susţine doctrina, este apărată; când se dovedeşte o ameninţare, este ridiculizată. Credinţa este mortarul care umple fisurile din dovezi şi lacunele din logică, fiind astfel forţa care menţine întregul edificiu teribil al certitudinii religioase, a cărui umbră încă se întinde ameninţător peste lumea noastră.

> *3. Islamul nu este mai înclinat către violenţă decât celelalte religii. Violenţa pe care o vedem în lumea musulmană este produsul politicii şi al economiei, nu al credinţei.*

Caracterul specios al acestei afirmaţii se poate vedea cel mai bine în lumina bombelor care explodează. Unde sunt sinucigaşii palestinieni *creştini*? Şi aceştia suferă umilinţele zilnice ale ocupaţiei israeliene. Unde sunt, de altfel, sinucigaşii tibetani buddhişti? Tibetanii au suferit o ocupaţie mult mai cinică şi mai represivă decât oricare dintre cele impuse vreodată de Statele Unite sau de Israel lumii musulmane. Unde sunt mulţimile de tibetani gata să comită atrocităţi sinucigaşe împotriva necombatanţilor chinezi? Nu există. Care este diferenţa ce face diferenţa? Diferenţa rezidă în principiile specifice islamului. Ceea ce nu înseamnă că buddhismul nu poate ajuta la inspirarea unor atacuri sinucigaşe. Poate că a şi făcut-o (Japonia, al Doilea Război Mondial), dar aceasta nu este o concesie acordată apologeţilor islamului. Ca buddhist, trebuie să te străduieşti extrem de mult pentru a justifica astfel de barbarii. Însă nu trebuie să depui atât de mult efort dacă eşti musulman.

Evenimentele recente din Irak reprezintă o confirmare suplimentară a acestui aspect. Este, desigur, adevărat că poporul irakian a fost traumatizat de decenii întregi de război şi represiune. Dar războiul şi represiunea nu explică atentatele sinucigaşe îndreptate împotriva Crucii Roşii, a Naţiunilor Unite, a muncitorilor străini şi a nevinovaţilor irakieni. Războiul şi represiunea nu ar fi atras un flux de luptători străini care doresc să îşi sacrifice viaţa doar pentru a provoca haos. Insurgenţii irakieni nu au fost motivaţi în principal de nemulţumiri politice sau economice. Desigur, aceste nemulţumiri sunt cât se poate de prezente, dar politica şi economia nu împing un bărbat să se arunce în aer în mijlocul unei mulţimi de copii şi nici nu o fac pe mama acestuia să îi cânte laude pentru gestul făcut. Miracolele de acest gen necesită în general credinţă religioasă.

Desigur, există şi alte variabile care intervin aici – sponsorizarea statală a terorismului, coerciţia ocazională a sinucigaşilor reticenţi –, dar nu le putem permite să ne orbească cu privire la influenţa nebunească şi universală a credinţei religioase. Adevărul cu care trebuie până la urmă să ne

confruntăm este acela că islamul conţine doctrine specifice despre martiriu şi jihad care acum inspiră în mod direct terorismul musulman. Dacă musulmanii lumii nu vor putea găsi o modalitate de a înlătura o teologie care le transformă religia într-un cult al morţii, vom ajunge să ne confruntăm cu acelaşi comportament distructiv în cea mai mare parte a lumii. Oriunde se vor petrece astfel de evenimente, vom găsi musulmani aflaţi de partea altor musulmani, oricât de sociopat s-ar dovedi comportamentul acestora. Aceasta este solidaritatea malignă generată de religie. A sosit momentul ca oamenii normali să nu îi mai caute scuze. Şi a sosit momentul ca musulmanii – în special musulmanele – să înţeleagă că nimeni nu suferă consecinţele islamului mai mult decât ei înşişi.

> *4. Sfârşitul credinţei nu este o carte atee, ci este de fapt un pretext pentru a promova buddhismul, misticismul new age sau alte forme de naţionalitate.*

Având în vedere că aproape fiecare pagină din cartea mea este dedicată demascării problemelor credinţei religioase, este de-a dreptul ironic că unele dintre cele mai dure critici au venit din partea ateilor, care cred că le-am trădat cauza în chestiuni periferice. Nu cunosc nicio altă carte care să critice mai dur religia – ceea ce nu înseamnă că acest volum nu are multe defecte, însă domolirea ¿raţionalităţii religioase nu se numără printre ele.

Cu toate acestea, ateii au găsit în carte multe lucruri de care să se plângă, mai ales în ultimul capitol, unde încerc să aşez meditaţia şi „spiritualitatea" pe coordonate raţionale. „Meditaţia", în sensul în care folosesc acest termen, nu cere decât ca o persoană să acorde în fiecare clipă o atenţie extraordinară propriei experienţe a lumii. Nu există nimic iraţional aici. De fapt, constituie singura bază raţională pentru a face afirmaţii detaliate despre natura propriei subiectivităţi.

Prin meditaţie, o persoană poate ajunge să observe fluxul propriei experienţe cu o claritate remarcabilă, ceea ce uneori conduce la o varietate de conştientizări pe care oamenii au tendinţa să le considere credibile din punct de vedere intelectual şi transformatoare din punct de vedere personal. După cum discut în ultimul capitol al acestei cărţi, una dintre aceste conştientizări este că senzaţia pe care o numim „eu" – senzaţia că suntem gânditorii gândurilor noastre, că suntem experimentatorii propriilor experienţe – poate dispărea atunci când este căutată într-un mod riguros. Aceasta nu este o propoziţie care trebuie acceptată orbeşte; este o observaţie empirică echivalentă cu descoperirea propriilor puncte oarbe din câmpul vizual. Cei mai mulţi oameni nu îşi observă niciodată punctele oarbe (cauzate de tranzitul nervului optic prin retina fiecărui ochi), dar acestea pot fi arătate aproape oricui, cu puţin efort. De asemenea, absenţa

„sinelui” poate fi arătată dacă se depune un anumit efort, deşi această descoperire cere mult mai mult antrenament atât din partea maestrului, cât şi din partea discipolului. Singura credinţă necesară pentru demararea unui astfel de proiect este credinţa în ipotezele ştiinţifice. Ipoteza este următoarea: dacă îmi folosesc atenţia într-un anumit mod, pot obţine un efect reproductibil specific. Inutil să mai spunem că ceea ce se petrece (sau nu se petrece) pe parcursul oricărei practici „spirituale” trebuie interpretat în lumina unei scheme conceptuale şi totul ar trebui să fie deschis argumentaţiei raţionale.

Am fost atacat cu virulenţă de atei şi din pricina câtorva observaţii pe care le-am făcut despre natura conştiinţei. Majoritatea ateilor par să fie siguri că propria noastră conştiinţă este complet dependentă de (şi reductibilă la) funcţiile cerebrale. În ultimul capitol al cărţii, argumentez pe scurt că această certitudine nu este justificată. De fapt, oamenii de ştiinţă încă nu au aflat care este relaţia dintre conştiinţă şi materie. Nu sugerez să facem o religie din această incertitudine sau să facem altceva cu ea. Şi este deja inutil să mai spunem că misterul conştiinţei nu face ca noţiunile religioase convenţionale despre Dumnezeu să devină mai plauzibile.

Evenimentele petrecute de la prima publicare a *Sfârşitului credinţei* au continuat să confirme teza sa centrală. Există zile în care aproape fiecare titlu de pe prima pagină a ziarelor matinale sunt o mărturie despre costurile sociale ale credinţei religioase; există zile în care ştirile de seară par să fie rupte, ca prin minune, din secolul al XIV-lea: un şir de spectacole de isterie religioasă. Irupţii pline de evlavie care anunţă moartea papei (un om care se opunea în mod activ folosirii prezervativelor în Africa Subsahariană şi care a ascuns de justiţia seculară clerici care au molestat copii) urmate la scurt timp de alte izbucniri de nebunie religioasă. În momentul în care scriu aceste rânduri, în diferite ţări musulmanii provoacă revolte din cauza unui raport potrivit căruia interogatorii americani au profanat un exemplar din Coran. În aceste revolte au murit şaptesprezece persoane şi alte sute au fost rănite. Reacţia guvernului Statelor Unite a fost să furnizeze propria mostră de nebunie: purtătorul său de cuvânt, nimeni altcineva decât Secretarul de Stat, a asigurat hoardele furibunde că „guvernul Statelor Unite nu va tolera nicio lipsă de respect faţă de sfântul Coran”. Ce formă va lua intoleranţa guvernului nostru? Nu se menţionează. Aştept să mi se bată la uşă.

Astfel de viziuni perfecte ale iraţionalului au fost punctate de încălcări mai obişnuite ale credinţei: rapoarte zilnice despre masacre pioase din Irak, despre atacuri evanghelice la adresa relelor justiţiei seculare, despre coerciţii religioase extinse în Forţele Aeriene americane, despre eforturi în cel puţin douăzeci

de state de a redefini ştiinţa pentru a include explicaţii supranaturale ale originii vieţii, despre farmacişti credincioşi care refuză să vândă anticoncepţionale, despre cinematografe care refuză să proiecteze documentare ce informează despre vârsta reală a Pământului şi tot aşa... până în secolul al XV-lea.

Pentru cine are ochi să vadă, credinţa religioasă rămâne, fără îndoială, o sursă perpetuă de conflicte umane. Religia împinge persoane inteligente să nu gândească sau să gândească eronat cu privire la chestiuni de importanţă majoră pentru civilizaţie. Şi totuşi încă este un subiect tabu să critici credinţa religioasă în societatea noastră sau chiar să afirmi că unele religii sunt mai puţin blânde sau tolerante decât altele. Latura noastră cea mai rea (până la delir total) a fost plasată mai presus de efectele criticii, în timp ce latura noastră cea mai bună (raţiunea şi sinceritatea intelectuală) trebuie să rămână ascunsă, de teamă să nu ofenseze. *Sfârşitul credinţei* reprezintă prima mea încercare de a atrage atenţia asupra pericolului şi absurdului inerente acestei situaţii. Sper sincer că cititorii vor continua să considere această carte utilă.

SAM HARRIS

New York, mai 2005

Mulţumiri

Am început scrierea acestei cărţi la 12 septembrie 2001. Mulţi prieteni au citit şi au comentat un lung eseu pe care l-am produs în acele prime săptămâni de mâhnire şi stupefacţie colective, iar textul respectiv a devenit baza acestei cărţi. Sunt foarte recunoscător pentru acele comentarii iniţiale. Sunt, de asemenea, îndatorat colegilor şi coordonatorilor care au aşteptat cu răbdare revenirea mea la cercetarea ştiinţifică (şi în simţiri). Câţiva dintre ei au verificat cu generozitate două capitole despre creier care nu au mai fost incluse în varianta finală a cărţii. Comentariile lor au fost foarte apreciate. O prietenă a citit textul în toate etapele redactării, mi-a căutat un agent literar şi m-a ajutat să pregătesc o propunere pentru carte. Ştie la cine să apeleze dacă va avea nevoie de vreun transplant de organe. Tatăl meu vitreg a citit manuscrisul complet, deşi era extrem de presat de timp, şi a oferit observaţii foarte utile.

Agentul şi editorul care s-au ocupat de mine au jucat un rol indispensabil în structurarea şi tipărirea finală cărţii. A fost o plăcere să lucrez cu asistentul editorului meu pe tot parcursul scrierii şi revizuirii cărţii. Corectorul de la Norton a operat un adevărat exorcism asupra textului, înarmat doar cu un creion roşu.

Sunt deosebit de recunoscător pentru ajutorul oferit de mama şi de logodnica mea în privinţa acestei cărţi şi nu numai. Amândouă au dat dovadă de o dedicare faţă de acest proiect pe care nicio teorie despre interesul conjugal sau genetic un o poate explica. Intervenţiile lor inteligente şi oportune au scutit angajaţii editurii de multe orori. Deşi nu sunt deloc responsabile pentru neajunsurile acestei cărţi, fără ele ar fi fost un produs mult mai nereuşit.

BIBLIOGRAFIE

Aarans, M., şi J. Loftus, *Unholy Trinity: The Vatican, the Nazis, and the Swiss Banks,* St. Martins Griffin, New York, 1998.

Abraham, R., T. McKenna şi R. Sheldrake, *Tríalogues at the Edge of the West: Chaos, Creativity, and the Resacralization of the World,* Bear Publishing, Santa Fe, 1992.

Adolphs, R., D. Tranel şi A.R. Damasio, „The Human Amygdala in Social Judgment", *Nature* 393 (June 4,1998), pp. 470–474.

Ahmad, Z., L. M. Balsamo, B.C. Sachs, B. Xu şi W.D. Gaillard, „Auditory Comprehension of Language in Young Children: Neural Networks Identified with fMRI", *Neurology* 60 (2003), pp. 1598–1605.

Albert, D.Z., *Quantum Mechanics and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Allman, J.M., *Evolving Brains,* Scientific American Library, New York, 1999.

Anderson, J.R., „The New Theoretical Framework", în *The Adaptive Character of Thought*, Erlbaum, Hillsdale, N.J., 1990.

Andresen, J., „Meditation Meets Behavioral Medicine: The Story of Experimental Research on Meditation", *Journal of Consciousness Studies* 7, nos. 11–12 (2000), pp. 17–73.

Anonymous, *Terrorist Hunter,* Harper Collins, New York, 2003.

Anscombe, G.E.M., „The First Person", în *Self-knowledge*, ed. Q. Cassam, Oxford University Press, Oxford, 1975.

Appleyard, B., *Understanding the Present: Science and the Soul of Modem Man,* Doubleday, New York, 1992.

Armstrong, K., *A History of Cod*, Alfred A. Knopf, New York, 1994.

Astavakra, *The Ashtavakra Gita,* tr. Thomas Byrom, Shambhala, Boston 1990.

Augustine, Saint, *The City of God*, tr. M. Dods, University of Chicago Press, Chicago, 1952.

Confessions, tr. J.G. Pilkington, Folio Society, Marea Britanie, 1993.

Austin, J.H., *Zen and the Brain: Toward art Understanding of Meditation and Consciousnessy,* MIT Press, Cambridge, 1998,

Austin, J.L., *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Londra, 1962.

Ayer, A. J., *Wittgenstein*, Random House, New York, 1985.

Bacovcin, H., tr., *The Way of a Pilgrim and A Pilgrim Continues His Way,* Doubleday, New York, 1978.

Baddeley, A., „The Fractionation of Working Memory”, *Proceedings of the National Academy of Sciences U.S.A.* 93 (1996), pp. 13468–72.

Baier, A. C, *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge, 1994.

Baker, L. R., *Saving Belief: A Critique of Physicalism,* Princeton University Press, Princeton, 1987.

Bankei, *The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei* (1622–1693), tr. N. Waddell, North Point Press, San Francisco, 1984.

Barnstone, W., ed., *The Other Bible: Jewish Pseudepigrapha, Christian Apocryphay Gnostic Scriptures, Kabbalah, Dead Sea Scrolls,* Harper San Francisco, San Francisco 1984.

Barrett, W., şi H.D. Aiken., ed., *Philosophy in the 20th Century*, 4 vol., Random House, New York, 1962.

Baudrillard, J., *The Spirit of Terrorism*, tr. C. Turner, Verso, New York, 2002.

Baumgartner, R, şi S. Payr, ed., *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

Bechara, A., H. Damasio, D. Tranel şi A.R. Damasio, „Deriding Advantageously before Knowing the Advantageous Strategy”, *Science* 275 (1997), pp. 1293–1295.

Becker, E., *The Denial of Deathy* Free Press, New York, 1973.

Beedle, A.S., „A Philosopher Looks at Neuroscience”, *Journal of Neuroscience Research* 55 (1999), pp. 141–146.

Beloff, J., „Minds and Machines: A Radical Dualist Perspective”, *Journal of Consciousness Studies* 1, nr. 1 (1994), pp. 32–37.

Bennet, J., „In Israeli Hospital, Bomber Tells of Trying to Kill Israelis”, *New York Times*, June 8, 2002.

Bennett, J., „How Is Cognitive Ethology Possible?” în *Cognitive Ethology: The Minds of Other Animais,* ed. C.A. Ristau, Erlbaum, Hillsdale, N J., 1991.

Benson, H., şi M. Stark, *Timeless Healing: The Power and Biology of Belief,* Charles Scribner, New York, 1996.

Bergson, H., *Time and free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, tr. F.L. Pogson, 1910; reed. George Allen & Unwin, Londra, 1971.

Berkow, R., ed., *The Merck Manual of Diagnosis and Therapy*, Merck Research Laboratories, Rahway, N.J., 1992.

Berman, R, „The Philosopher of Islamic Terror”, *New York Times Magazine,* March 23, 2003.

Terror and Liberalism, W.W. Norton, New York, 2003.

Beyerstein, B. L., „Neuropathology and the Legacy of Spiritual Possession”, *Skeptical Inquirer* 12, nr. 3 (1998), pp. 248–61.

Binder, L., *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.

Blake, R., şi N.K. Logothetis, „Visual Competition”, *Nature Reviews Neuroscience* 3, nr. 1 (2002), pp. 13–21.

Blakemore, C, şi S. Jennett, ed., *The Oxford Companion to the Body,* Oxford University Press, Oxford, 2001.

Block, N., „Troubles with Functionalism”, în *The Nature of Mind,* ed. D. Rosenthal, Oxford University Press, Oxford, 1991.

„The Mind as the Software of the Brain”, în *An Invitation to Cognitive Science: Thinking,* ed. E.E. Smith şi D.N. Osherson, MIT Press, Cambridge, 1995.

Block, N., O. Flanagan şi G. Giizeldere, ed., *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, MIT Press, Cambridge, 1997.

Bloom, H., *Omens of the Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection,* Riverhead Books, New York, 1996.

ed., *The Book of J,* tr. D. Rosenberg, Vintage, New York, 1990.

Bobrow, R.S., „Paranormal Phenomena in the Medical Literature: Sufficient Smoke to Warrant a Search for Fire”, *Medical Hypotheses* 60 (2003), pp. 864–68.

Bogen J. E., „Mental Duality in the Intact Brain”, *Bulletin of Clinical Neuroscience* 51 (1986), pp. 3–29.

„On the Neuropsychology of Consiousness: Parts I and II”, *Consciousness and Cognition* 4 (1995), pp. 52–62, 137–158.

Bohm, D., şi B.J. Hiley, *The Undivided Universe*, Routledge, Londra, 1993.

Bok, S., *Lying: Moral Choice in Public and Private Life,* Vintage, New York, 1978.

Bouveresse, J., *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*, tr. C. Cosman, Princeton University Press, Princeton, 1995.

Bowden, M., „The Dark Art of Interrogation”, *Atlantic Monthly*; March 2003, pp. 51–77.

Bowker, J., ed., *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

What Muslims Believe, Oneworld, Oxford, 1998.

Boyer, P, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture,* Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Braun, S., *The Science of Happiness: Unlocking the Mysteries of Mood,* John Wiley, New York, 2000.

Briggs, R. *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft,* Viking, New York, 1996.

Brisick, W., ed., *Crystal Cave: A Compendium of Teachings by Masters of the Practice Lineage*, tr. E. P. Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Katmandu, 1990.

Brockman, J., ed., *The Next Fifty Years: Science in the First Half of the Twenty-first Century,* Vintage, New York, 2002.

ed., *The Third Culture*, Simon and Schuster, New York, 1995.

Buber, M, ed., *Ecstatic Confessions*, tr. E. Cameron, Harper and Row, New York, 1985.

I and Thou, tr. W. Kaufmann, Charles Scribner, New York, 1970.

Buckley, W.F., Jr., „The War on Drugs Is Lost”, *National Review*, Feb. 12,1996.

„Abolish Drug Laws?: 400 Readers Give Their Views”, *National Review y* July 1,1996.

Buddhaghosa, *The Path of Purification,* tr. Bhikkhu Nanamoli, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1975.

Burt, A.M., *Textbook of Neuroanatomy,* W. B. Saunders, Philadelphia, 1993.

Campbell, A., „Cartesian Dualism and the Concept of Medical Placebos”, *Journal of Consciousness Studies* 1, no 2 (1994), pp. 230–233.

Campbell, J., *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton University Press, Princeton, 1949.

Canetti, E., *Crowds and Power*, tr. C. Stewart, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1962.

Carroll, J., „The Silence”, *New Yorker*; April 7,1997.

Constantine's Sword: The Church and the Jews, Houghton Mifflin, Boston, 2001.

Casebeer, W.D., „Moral Cognition and Its Neural Constituents”, *Nature Reviews Neuroscience* 4 (2003), pp. 840–846.

Chalmers, D.J., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Cheney, D.L., şi R.M. Seyfarth, *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species,* University of Chicago Press, Chicago, 1990.

Chisholm, R.M., „On the Observability of the Self", *Philosophy and Phenomenological Research* 30 (1969), pp. 7–21.

Chomsky, N., *9–11,* Seven Stories Press, New York, 2001.

Chuang Tzu, *Basic Writings*, tr. B. Watson, Columbia University Press, New York, 1964.

Churchland, P.M., *Scientific Realism and the Plasticity of Mind,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Matter and Consciousness, MIT Press, Cambridge, 1988.

„Knowing Qualia: A Reply to Jackson", în *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, ed. N. Block, O. Flanagan şi G. Guzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.

Churchland, P.S., şi P.M. Churchland, „Neural Worlds and Real Worlds", *Nature Reviews Neuroscience* 3 (2002), pp. 903–907.

Cialdini, R.B., *Influence: The Psychology of Persuasion*, Quill, New York, 1993.

Cohen, J.D., şi K.I. Blum, „Reward and Decision", *Neuron* 36, nr. 2 (2002), pp. 193–198.

Collins, L, şi D. Lapierre, *Freedom at Midnight*, Simon and Schuster, New York, 1975.

Conway, M.A., „Repression Revisited", *Nature* 410 (March 15, 2001), pp. 339–20.

Conze, E., *A Short History of Buddhism*, Oneworld, Oxford, 1980.

tr. şi ed., *Buddhist Texts through the Ages*, Shambhala, Boston, 1990.

Copleston, R., *A History ofPhilosophy*, 9 vol., Image, New York, 1960–1977.

Corballis, M.C., „Sperry and the Age of Aquarius: Science, Values, and the Split Brain". *Neuropsychologia* 36 (1998), pp. 1083–1087.

Crick, R, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul,* Charles Scribner, New York, 1994.

Crick, R., şi C. Koch, „Consciousness and Neuroscience", *Cerebral Cortex* 8 (1998), pp. 97–107.

„The Unconscious Humunculus", în *The Neural Correlates of Consciousness,* ed. T. Metzinger, MIT Press, Cambridge, 1999.

„The Problem of Consciousness", *Scientific American Special Edition* 12, nr. 1 (2002), pp. 10–17.

Dahlbom, B., ed., *Dennett and His Critics*, Blackwell, Oxford,1993.

Damasio, A., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain,* Avon Books, New York, 1994.

„How the Brain Creates the Mind”, *Scientific American Special Edition* 12, nr. 1 (2002), pp. 4–9.

Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain, Harcourt, New York, 2003.

Daprati, E., N. Rranck, N. Georgieff, J. Proust, E. Pacherie, J. Dalery, M. Jeannerod, „Looking for the Agent: An Investigation into Consciousness and Selfconsciousness in Schizophrénie Patients”, *Cognition* 65 (1997), pp. 71–86.

Davidson, D., „A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, manuscris nedatat.

„A Nice Derangement of Epitaphs”, manuscris nedatat.

„The Myth of the Subjective”, manuscris nedatat.

„Actions, Reasons, and Causes”, în *Essays on Actions and Events,* Oxford University Press, Oxford, 1980.

„Paradoxes of Irrationality”, în *Philosophical Essays on Freud,* ed. R. Wollheim şi J. Hopkins, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Inquiries into Truth and Interpretation, Clarendon Press, Oxford, 1984.

„Deception and Division”, în *The Multiple Self,* ed. J. Elster, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

„Knowing One's Own Mind”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60 (1987), pp. 441–458.

„Who Is Pooled?” în *Seif-Deception and Paradoxes of Rationality,* ed. J.P. Dupuy, CSLI Publications, Stanford, 1998.

Davies, N., *Europe: A History*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Davies, R, *Are We Alone?: Philosophical Implications of the Discovery of Extraterrestrial Life,* Basic Books, New York, 1995.

Davies, P., şi J. Gribbin, *The Matter Myth*, Simon and Schuster, New York, 1992.

Davies, P., şi J. R. Brown, ed., *The Ghost in the Atom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Davies, R.R., J.H. Xuereb şi J.R. Hodges, „The Human Perirhinal Cortex in Semantic Memory: An in Vivo and Postmortem Volumetric Magnetic Resonance Imaging Study in Semantic Dementia, Alzheimer's Disease and Matched

Controls”, *Neuropathology and Applied Neurobiology* 28, nr. 2 (April 2002), pp. 167–168 [abstract].

Davis, M.H., şi I.S. Johnsrude, „Hierarchical Processing in Spoken Language Comprehension”, *Journal of Neuroscience* 23 (2003), pp. 3423–3431.

Davis, P.J., şi R. Hersh, *The Mathematical Experience*, Houghton Mifflin, Boston, 1981.

Dawkins, R., *Climbing Mount Improbable*, W.W. Norton, New York, 1996.

Dawood, N.J., tr., *The Koran*, Viking, New York, 1956.

de Quincey, C, „Consciousness All the Way Down?” *Journal of Consciousness Studies* 1, nr. 2 (1994), pp. 217–229.

„Conceiving the Inconceivable?” *Journal of Consciousness Studies* 7, nr. 4 (2000), pp. 67–81.

deCharms, C, *Two Views of Mind: Abhidharma and Brain Science*, Snow Lion Publications, Ithaca, N.Y, 1998.

Delacour, J., „An Introduction to the Biology of Consciousness”, *Neuropsychologia* 33 (1995), pp. 1061–1074.

Denes, G., şi M. Signorini, „Door But Not Four and 4 a Category Specific Transcoding Deficit in a Pure Acalculic Patient”, *Cortex* 37, nr. 2 (2001), pp. 267–277.

Dennett, D. C., „Intentional System in Cognitive Ethology: The Panglossian Paradigm Defended”, *Behavioral and Brain Sciences 6* (1983), pp. 343–390.

Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting, MIT Press, Cambridge, 1984.

Consciousness *Explained*, Little, Brown, Boston, 1991.

Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life, Simon and Schuster, New York, 1995.

„Facing Backwards on the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 3, nr. 1 (1996), pp. 4–6.

„Its Not a Bug, Its a Feature”, *Journal of Consciousness Studies* 7, nr. 4 (2000), pp. 25–27.

Dershowitz, A., *The Case for Israel,* John Wiley, Hoboken, N.J., 2003.

Descartes, R., *Discourse and Method and Meditations,* tr. L.J. Lafleur, Library of Liberal Arts, Indianapolis, 1960.

Deutsch, D., *The Fabric of Reality,* Penguin, New York, 1997.

Dewey, J., *Reconstruction in Philosophy,* 1920; reed. Beacon Press, Boston, 1957.

Diamond, J., *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies,* W.W. Norton, New York, 1997.

„The Last Americans: Environmental Collapse and the End of Civilization", *Harper's,* June 2003, pp. 43–51.

Didion, J., „Mr. Bush and the Divine", *New York Review of Books,* Nov. 6, 2003, pp. 81–86.

Dobbie-Bateman, A.F., *The Spiritual Instructions of St. Seraphim of Sarov,* Dawn Horse Press, Clearlake, 1973.

Doherty, C, ed., *What the World Thinks in 2002,* Pew Research Center for the People & the Press, Washington, D.C., 2002.

Doty, R.W., „The Five Mysteries of the Mind, and Their Consequences", *Neuropsychologia* 36 (1998), pp. 1069–1076.

Du Pasquier, R., *Unveiling Islam,* tr. T.J. Winter, Islamic Texts Society, Cambridge, 1992.

Dudjom Rinpoche, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism, Its Fundamentals and History*, tr. G. Dorje şi M. Kapstein, 2 vol., Wisdom Publications, Boston, 1991.

Dupuy, J.P., „Common Knowledge, Common Sense", *Theory and Decision*, 27 (1989), pp. 137–162.

ed., *Self-Deception and Paradoxes of Rationality,* CSLI Publications, Stanford, 1998.

Durant, W., *The Age of Faith,* 1950; reed. Easton Press, Norwalk, Conn., 1992.

Dworkin, R., „Terror & the Attack on Civil Liberties", *New York Review of Books*, Nov. 6, 2003, pp. 37–41.

Dyson, F., *Imagined Worlds*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

Eccles, J.C., *How the Self Controls Its Brain*, Springer-Verlag, Berlin, 1994.

Edelman, G.M., şi G. Tononi, *A Universe of Consciousness*, Basic Books, New York, 2000.

Edwards, P., *Reincarnation: A Criticai Examination*, Prometheus Books, Amherst, 1996.

ed., *The Encyclopedia of Philosophy,* 8 vol., Collier Macmillan, New York, 1967.

Einstein, A., *Ideas and Opinions*, Wings Books, New York, 1954.

Out of My Later Years, Wings Books, New York, 1956.

Einstein On Peace, ed. O. Nathan şi H. Norden, Avenel Books, New York, 1960.

Relativity: The Special and the General Theory, Crown, New York, 1961.

Fain, G.L., *Molecular and Cellular Physiology of Neurons,* Harvard University Press, Cambridge, 1999.

Farah, C.E., *Islam*, Barron's Educational Services, Hauppauge, N.Y, 2000.

Feigl, H., *The „Mintal" and the „Physical*", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958.

Feinberg, T.E., *Altered Egos: How the Brain Creates the Self,* Oxford University Press, Oxford, 2001.

Feidman, D.H., şi L.T. Goldsmith. *Nature's Gambit: Child Prodigies and the Development of Human Potential,* Basic Books, New York, 1986.

Feidman, F., *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death,* Oxford University Press, Oxford, 1992.

Feser, E., „Can Phenomenal Qualities Exist Unperceived?" *Journal of Consciousness Studies* 5, nr. 4 (1998), pp. 405–414.

Feynman, R., *The Character of Physical Law*, Modern Library, New York, 1965.

Six Easy Pieces, Addison-Wesley, New York, 1995.

The Meaning of It All: Thoughts of a Citizen Scientist, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1998.

Fingarette, H., *Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, 2000.

Flanagan, O., *Consciousness Reconsidered*, MIT Press, Cambridge, 1992.

„Consciousness as a Pragmatist Views It", în *The Cambridge Companion to William James*, ed. R.A. Putnam, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Fletcher, P.C., F. Happe, U. Frith, S.C. Baker, R.J. Dolan, R.S.J. Fackowiak şi C.D. Frith, „Other Mind in the Brain: A Functional Imaging Study of Theory of Mind in Story Comprehension", *Cognition* 57 (1995), pp. 109–128.

Flew, A., ed., *Readings in the Philosophical Problems of Parapsychology,* Prometheus Books, Buffalo, 1987.

Fodor, J., *The Mind Doesnt Work That Way*, MIT Press, Cambridge, 2000.

Fodor, J.A., şi Z.W. Pylyshyn, „Systematicity of Cognitive Representation", extras din „Connectionism and Cognitive Architecture", în *Connections and Symbols*, ed. S. Pinker şi J. Mehler, MIT Press, Cambridge, 1988.

Fotlesdal, D., „What Computers Cannot Do; Two Strategies", în *Transcendental Philosophy and Everyday Experience,* ed. T. Rockmore şi V. Zeman, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1997.

Fonnan, R.K.C., „Mysticism, Language, and the *Via Negativa”, Journal of Consciousness Studies* 1, nr. 1 (1994), 38–49.

Freeman, W.J., „Self, Awareness of Self, and the Illusion of Control”, *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997), pp. 112–113.

„Three Centuries of Category Errors in Studies of the Neural Basis of Consciousness and Intentionality”, *Neural Networks* 10 (1997), pp. 1175–1183.

Freud, S., *The Major Works of Sigmimd Freud*, University of Chicago Press, Chicago, 1952.

Friedman, M., „Prohibition and Drugs”, *Newsweek*, May 1, 1972.

Friedrich, O., *The End of the World: A History*, Coward, McCann & Geoghegan, New York, 1982.

The Kingdom of Auschwitz, Harper Perennial, New York, 1994.

Frith, C.D., „Attention to Action and Awareness of Other Minds”, *Consciousness and Cognition* 1.1 (2002), pp. 481–487.

Frith, C.D., şi U. Frith., „Interacting Minds – A Biological Basis”, *Science Compass* 286 (1999), pp. 1692–1695.

Fuller, G.E., *The Future of Political Islam*, Palgrave Macmillan, New York, 2003.

Fuster, J.M., *Cortex and Mind: Unifying Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Gallup, G.H., Jr., *Religion in America 1996*, Princeton Religion Research Center, Princeton, 1996.

Gallup, G.H., Jr., şi R. Bezilla, *The Role of the Bible in American Society*, Princeton Religion Research Center, Princeton, 1990.

Garab Dorje, *The Golden Letters: The Three Statements of Garab Dorje the First Teacher of Dzogchen together with a Commentary by Dza Patrul Rinpoche,* tr. şi ed. J. Reynolds, Snow Lion Publications, Ithaca, N.Y., 1996.

Gardner, M., *The New Ambidextrous Universe: Symmetry and Asymmetry from Mirror Reflections to Superstrings,* W.H. Freeman, New York, 1990.

The New Age: Notes of a Fringe-Watcher, Prometheus Books, New York, 1991.

Relativity Simply Explained, Dover, New York, 1996.

Gazzaniga, M.S., „Legalizing Drugs: Just Say Yes”, *National Review*; July 10, 1995.

„The Split Brain Revisited”, *Scientific American Special Edition* 12, nr. 1 (2002), 26–37.

ed., *The New Cognitive Neurosciences,* ed. a II-a, MIT Press, Cambridge, 2000.

Gazzaniga, M.S., J.E. Bogen şi R.W. Sperry, „Some Functional Effects of Sectioning the Cerebral Commissures in Man”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 48 (1962), pp. 1765–1769.

Gazzaniga, M.S., R.B. Ivry şi G.R. Mangun, *Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind*, W.W. Norton, New York, 1998.

Gentner, D., şi A. B. Markman, „Structure Mapping in Analogy and Similarity”, *American Psychologist* 52 (1997), pp. 45–56.

George, L., *Crimes of Perception: An Encyclopedia of Heresies and Heretics,* Paragon House, New York, 1995.

Gigerenzer, G., „On Narrow Norms and Vague Heuristics: A Reply to Kahneman and Tversky”, *Psychological Review* 103 (1996), pp. 592–596.

Gilbert, D. T., „How Mental Systems Believe”, *American Psychologist* 46 2 (1991), pp. 107–119.

Gilbert, D. T., et al., „Unbelieving the Unbelievable: Some Problems in the Rejection of False Information”, *Journal of Personality and Social Psychology* 59 (1990), pp. 601–613.

Gilbert, M., *The Holocaust: A History of the Jews of Europe during the Second World War,* Henry Holt, New York, 1985.

Gilovich, T., *How We Know What Isn't So*, Free Press, New York, 1991.

Giovagnoli, A.R., A. Erbetta, şi O. Bugiani, „Preserved Semantic Access in Global Amnesia and Hippocampal Damage”, *Clinical Neuropsychology* 15 (2001), pp. 508–515 [abstract].

Gleick, J., *Isaac Newton*, Pantheon Books, New York, 2003.

Glenny, M., „Why the Balkans Are So Violent”, *New York Review of Books,* Sept. 19, 1996, pp. 34–39.

Glimcher, P.W., „Decisions, Decisions, Decisions: Choosing a Biological Science of Choice”, *Neuron* 36, nr. 2 (2002), pp. 323–332.

Glover, J., *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven, 1999.

Glynn, I., *An Anatomy of Thought: The Origin and Machinery ofthe Mind,* Oxford University Press, Oxford, 1999.

Goel, V., B. Gold, S. Kapur şi S. Houle, „The Seats of Reason? An Imaging Study of Deductive and Inductive Reasoning”, *Neuroreport* 8 (March 24,1997), pp. 1305–1310.

Goel, V., şi R.J. Dolan, „Explaining Modulation of Reasoning by Belief”, *Cognition* 87, nr. 1 (2003), pp. B11–22.

Goenka, S.N., *The Art of Living: Vipassana Meditation as Taught by S.* N. *Goenka*, ed. W. Hart, Harper and Row, New York, 1987.

Goffman, E., *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior,* Pantheon Books, New York, 1967.

Gold, J.I., şi M.N. Shadlen, „Representation of a Perceptual Decision in Developing Oculomotor Commands", *Nature* 404 (March 23, 2000), pp. 390–394.

„Banburismus and the Brain: Decoding the Relationship between Sensory Stimuli, Decisions, and Reward", *Neuron* 36, nr. 2 (2002), pp. 299–308.

Goldberg, E., *The Executive Brain: Frontal Lobes and the Civilized Mind,* Oxford University Press, Oxford, 2001.

Goldberg, J., „Letter from Cairo: Behind Mubarak", *New Yorker,* Oct. 8, 2001, pp. 48–55.

Goldhagen, D.J., *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust,* Alfred A. Knopf, New York, 1996.

Goleman, D., *Destructive Emotions: A Scientific Dialogue with the Dalai Lama,* Bantam Books, New York, 2003.

Goodenough, E.R., „Depth Psychology: Wish Projection", în *Toward a Mature Faith,* University Press of America, Lanham, Md., 1955.

„A Historian of Religion Tries to Define Religion", *Zygon* 2 (1967), pp. 7–22.

Gorenberg, G., *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount,* Oxford University Press, Oxford, 2000.

Gould, S.J., „Nonoverlapping Magisteria", *Natural History,* March 1997.

Gourevitch, R, „Letter from Korea: Alone in the Dark", *New Yorker,* Sept. 8, 2003, pp. 55–75.

Govinda, A. Lama, *A Living Buddhism for the West,* tr. M. Walshe, Shambhala, Boston, 1989.

Graham, G., şi G.L. Stephens, ed., *Philosophical Psychopathology*, MIT Press, Cambridge, 1994.

Green, D., *Gold in the Crucible: Teresa of Avila and the Western Mystical Tradition,* Element Books, Longmead, Eng., 1989.

Greene, J. D., „From Neural ‚Is' to Moral ‚Ought': What Are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?! *Nature Reviews Neuroscience* 4 (2003), pp. 846–849.

Greene, J.D., et al., „An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment", *Science* 293 (Sept. 14, 2001), pp. 2105–2108.

Gregory, R.L., ed., *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

Griffin, D.R., *Animal Minds*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

„Panexperientialist Physicalism and the Mind-Body Problem”, *Journal of Consciousness Studies* 4, nr. 3 (1997), pp. 248–268.

Griffiths, P.J., *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem,* Open Court, La Salle, Ill., 1986.

Guttenplan, S., ed., *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 1994.

Haack, S., „Science, Scientism, and Anti-Science in the Age of Preposterism”, *Skeptical Inquirer* 21, nr. 6 (1997), pp. 37–42.

Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity,* tr. F. Lawrence, MIT Press, Cambridge, 1990.

The Past as Future, tr. şi ed. M. Pensky, University of Nebraska Press, Lincoln, 1994.

On the Pragmatics of Communication, ed. M. Cooke, MIT Press, Cambridge, 1998.

Hadamard, J., *The Mathematician's Mind: The Psychology of Invention in the Mathematical Field,* Princeton University Press, Princeton, 1945.

Hagen, S., *How the World Can Be the Way It Is,* Quest Books, Wheaton, Ill., 1995.

Haggard, R, „The Psychology of Action”, *British Journal of Psychology* 92 (2001), pp. 113–128.

Haggard, R, şi E. Magno, „Localizing Awareness of Action with Transcortical Magnetic Stimulation”, *Experimental Brain Research* 127 (1999), pp. 102–107.

Haggard, R, şi M. Eimer, „On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements”, *Experimental Brain Research* 126 (1999), pp. 128–133.

Hall, M.R, *The Secret Teachings of All Ages*, Philosophical Research Society, Los Angeles, 1977.

Hameroff, S.R., „Quantum Coherence in Microtubules: A Neural Basis for Emergent Consciousness?”, *Journal of Consciousness Studies* 1, nr. 1 (1994), pp. 91–118.

Hameroff, S., A.W. Kaszniak şi A.C. Scott, ed., *Toward a Science of Consciousness: The First Tucson Discussions and Debates,* MIT Press, Cambridge, 1996.

Hardcastle, V.G., „The Naturalists versus the Skeptics: The Debate over a Scientific Understanding of Consciousness”, *Journal of Mind and Behavior* 14, nr. 1 (1993), pp. 27–50.

„Psychology's Binding Problem and Possible Neurobiological Solutions", *Journal of Consciousness Studies* 1, nr. 1 (1994), pp. 66–90.

Hardcastle, V.G., şi O. Flanagan, „Multiplex vs. Multiple Selves: Distinguishing Dissociative Disorders", *Monist* 82 (1999), pp. 645–657.

Harding, D.E., *On Having No Head: Zen and the Re-discovery of the Obvious,* Arkana, Londra, 1961.

Harman, G., „Rationality", în *An Invitation to Cognitive Science: Thinking,* ed. E.E. Smith şi D.N. Osherson, MIT Press, Cambridge, 1995.

Harman, W., „The Scientific Exploration of Consciousness: Towards an Adequate Epistemology", *Journal of Consciousness Studies* 1, nr. 1 (1994), pp. 140–148.

Hart, J., R. Sloan Berndt şi A. Caramazza, „Category-Specific Naming Deficit following Cerebral Infarction", *Nature* 316 (Aug. 1,1985), pp. 439–440.

Haught, J.A., *Holy Hatred: Religious Conflicts of the '90s*, Prometheus Books, Amherst, 1995.

Hauser, M.D., *Wild Minds: What Animals Really Think*, Henry Holt, New York, 2001.

„Swappable Minds", în *The Next Fifty Years,* ed. J. Brockman, Vintage, New York, 2002.

Hauser, M.D., N. Chomsky şi W. Tecumseh Fitch, „The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?" *Science* 298 (2002), pp. 1569–1579.

Hawking, S., şi R. Penrose, *The Nature of Space and Time*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, tr. J.B. Baillie, Harper and Row, New York, 1967.

Heisenberg, W., *Physics and Philosophy: The Revolution in Modem Science,* Harper and Row, New York, 1958.

Hill, F., *A Delusion of Satan: The Full Story of the Salem Witch Trials,* Doubleday, New York, 1995.

Hille, B., *Ionic Channels of Excitable Membranes*, ed. a II-a, Sinauer Associates, Sunderland, Mass., 1992.

Hitchens, C, „Mommie Dearest", *Slate,* Oct. 20, 2003. http://slate.msn.com.

Hobbes, T., *Leviathan.* 1651; reed. University of Chicago Press, Chicago, 1952.

Hobson, J.A., *The Chemistry of Conscious States*, Little, Brown, Boston, 1994.

Hoffman, B., „The Logic of Suicide Terrorism", *Atlantic Monthly*; June 2003, pp. 40–47.

Hoffmann, R.J., tr., *Porphyry's Against the Christians*, Prometheus Books, Amherst, 1994.

Hofstadter, D.R., *The Tumult of Inner Voices or What Is the Meaning of the Word „I"?* Grace A. Tanner Lecture in Human Values, Cedar City, Utah, 1982.

Hofstadter, D.R., şi D.C. Dennett, *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, Bantam Books, New York, 1981.

Holton, G. *Einstein, History, and Other Passions: The Rebellion against Science at the End of the Twentieth Century,* Addison-Wesley, Reading, Mass., 1996.

Holyoak, K.J., „Problem Solving", în *An Invitation to Cognitive Science: Thinking,* ed. E.E. Smith şi D.N. Osherson, MIT Press, Cambridge, 1995.

Holyoak, K. J., şi J.E. Hummel, „Toward an Understanding of Analogy within a Biological Symbol System", în *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science,* ed. D. Centner, K.J. Holyoak şi B.K. Kokinov, MIT Press, Cambridge, 2001.

Holyoak, K.J., şi P.C. Cheng, „Pragmatic Reasoning with a Point of View", *Thinkingand Reasoning* 1 (1995), pp. 289–313.

Hondericti, X, ed., *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Hopkins, J., *Emptiness Yoga: The Tibetan Middle Way*, Snow Lion Publications, Ithaca, N.Y., 1987.

Horgan, J., *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age,* Helix Books, Reading, Mass., 1996.

The Undiscovered Mind: How the Human Brain Defies Replication, Medication, and Explanation, Free Press, New York, 1999.

Rational Mysticism: Dispatches from the Border between Science and Spirituality, Houghton Mifflin, Boston, 2003.

Horner, I.B., tr. *Milinda's Questions,* 2 vol., Pali Text Society, Oxford, 1990.

Howard, M., „What's in a Name? How to Fight Terrorism", *Foreign Affairs* 81, nr. 1 (2002), pp. 8–13.

Hume, D., *The Philosophical Works of David Hume,* 4 vols, 1854; reed. Thoemmes Press, Bristol, 1996.

Humphrey, N., „How to Solve the Mind-Body Problem", *Journal of Consciousness Studies* 7, nr. 4 (2000), pp. 5–20.

Huntington, S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* Simon and Schuster, New York, 1996.

Huxley, A., *The Perennial Philosophy,* Harper and Row, New York, 1944.

Ignatieff, M., „Why Are We in Iraq? (And Liberia? And Afghanistan?)", *New York Times Magazine,* Sept. 7, 2003.

Inge, W.R., *The Philosophy of Plotinus,* 2 vol, 1929; reed. Wood Press, Westport, Conn., 1968.

Jackson, F., „What Mary Didn't Know", în *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates,* ed. N. Block, O. Flanagan şi G. Guzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.

Jackson, R.R., ed. şi tr., *Is Enlightenment Possible?: Dharmakirti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation,* Snow Lion Publications, Ithaca, N.Y., 1993.

James, W., *The Principies of Psychology,* 2 vol, 1890; reed. Dover, New York, 1950.

The Will to Believe, 1897; reed. Longmans, Green, New York, 1919.

Essays in Radical Empiricism, 1912; reed. University of Nebraska Press, Lincoln.

Writings of William James: A Comprehensive Edition, ed. J.J. McDermott, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Jeannerod, M., „To Act or Not to Act: Perspectives on the Representation of Actions", *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 52A, nr. 1 (1999), pp. 1–29.

„Neural Simulation of Action: A Unifying Mechanism for Motor Cognition", *Neurolmage* 14 (2001), pp. S103–S109.

Jenkins, P., „The Next Christianity", *Atlantic Monthly,* Oct. 2002, pp. 53–68.

John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope,* Alfred A. Knopf, New York, 1994.

Johnson, E., „Grace Halsell's Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War" *Journal of Historical Review* 7, nr. 4 (Winter 1986).

Johnson, P, *A History of Christianity,* Simon and Schuster, New York, 1976.

Johnson-Laird, P.N., şi R.M.J. Byrne, *Deduction,* Erlbaum, Hillsdale, N.J., 1991.

Jung, C.G., *Answer to Job,* tr. R.R.C. Hull, Princeton University Press, Princeton, 1958.

Kafatos, M., şi R. Nadeau, *The Conscious Universe,* Springer-Verlag, New York, 1990.

Kahneman, D., şi A. Tversky, „On the Reality of Cognitive Illusions", *Psychological Review* 103 (1996), pp. 582–591.

Kaku, M., *Hyperspace,* Oxford University Press, Oxford, 1994.

Kalat, J.W., *Biological Psychology,* ed. a VI-a, Brooks/Cole Publishing, Pacific Grove, Calif., 1998.

Kandel E.R., et al., *Principles of Neural Science,* ed. a IV-a, McGraw-Hill, New York, 2000.

Kant, I., *The Critique of Pure Reason,* tr. T.K. Abbott, University of Chicago Press, Chicago, 1952.

Kaplan, R.D., *The Ends ofthe Earth: A Journey at the Dawn of the 21st Century,* Random House, New York, 1996.

„Was Democracy Just a Moment?” *Atlantic Monthly,* Dec. 1997, pp. 55–80.

„The Lawless Frontier”, *Atlantic Monthly*; March 2000, pp. 66–80.

„Looking the World in the Eye”, *Atlantic Monthly,* May 2001, pp. 68–82.

„The World in 2005”, *Atlantic Monthly,* March 2002, pp. 54–56.

„Supremacy by Stealth”, *Atlantic Monthly,* Jan. 2003, pp. 65–83.

Kaufmann, W, *Existentialism from Dostoievsky to Sartre,* New American Library, New York, 1956.

Critique of Religion and Philosophy, Princeton University Press, Princeton, 1958.

Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ, Princeton University Press, Princeton, 1974.

Kellehear, A., *Experiences near Death: Beyond Medicine and Religion,* Oxford University Press, Oxford, 1996.

Keller, B., „The Thinkable”, *New York Times Magazine,* May 4, 2003.

Kennedy, P., *Preparing for the Twenty-first Century,* Vintage, New York, 1993.

Kershaw, L, *Hitler, 1889–1936: Hubris,* W.W. Norton, New York, 1998.

Kertzer, J.I., „The Modem Use of Ancient Lies”, *New York Times,* May 9, 2002.

Kim, J., „Epiphenomenal and Supervenient Causation”, în *The Nature of Mind,* ed. D. Rosenthal, Oxford University Press, Oxford, 1991.

„The Myth of Nonreductive Materialism”, în *Supervenience and Mind,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation, MIT Press, Cambridge,

1998.

Kircher, T.T.J., C. Senior, M.L. Phillips, P.J. Benson, E.T. Bullmore, M. Brammer, A. Simmons, S.C.R. Williams, M. Bartels şi A.S. David, „Towards a Funcţional Neuroanatomy of Self Processing: Effects of Faces and Words”, *Cognitive Brain Research* 10 (2000), pp. 133–44.

Kircher, T.T.J., C. Senior, M.L. Phillips, S. Rabe-Hesketh, P.J. Benson, E.T. Bullmore, M. Brammer, A. Simmons, M. Bartels şi A. S. David, „Recognizing One’s Own Face”, *Cognition* 78 (2001), pp. B1–B15.

Klagge, J.C., „Wittgenstein and Neuroscience”, *Synthese* 78 (1989), pp. 319–43.

Klein, E., *Conversations with the Sphinx: Paradoxes in Physics,* tr. D. Le Vay, Souvenir Press, Londra, 1996.

Korsgaard, C.M., *The Sources of Normativity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Krakauer, J., *Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith,* Doubleday, New York, 2003.

Kripke, S., „From *Naming and Necessity”,* în *The Nature of Mind,* ed. D. Rosenthal, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Krishnamurti, J., şi D. Bohm, *The Ending of Time*, Harper San Francisco, San Francisco, 1985.

Kristof, N., „When Prudery Kills”, *New York Times*, Oct. 8, 2003.

Krugman, R, „„Some Crazy Guy’”, *New York Times,* June 13, 2003.

Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962; reed. University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Kurzweil, R., *The Age of Spiritual Machines*, Penguin, New York, 1999.

Lahav, R., „The Conscious and the Non-conscious: Philosophical Implications of Neuropsychology”, în *Mindscapes: Philosophy, Science, and the Mind,* ed. M. Carrier şi P.K. Machamer, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1997.

Lanier, J., „Death: The Skeleton Key of Consciousness Studies?” *Journal of Consciousness Studies* 4, nr. 2 (1997), pp. 181–85.

Lazare, D., „False Testament: Archeology Refutes the Bible’s Claim to History”, *Harper’s*, March 2002, pp. 39–47.

Lehrer, K., *Self Trust,* Oxford University Press, Oxford; 1997.

Lelyveld, J., „All Suicide Bombers Are Not Alike”, *New York Times Magazine,* Oct. 28, 2001.

Leslie, J., *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction,* Routledge, Londra, 1996.

Levi, R, *The Drowned and the Saved,* Vintage, New York, 1989.

Levine, J., „On Leaving Out What It's Like", în *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates,* ed. N. Block, O. Flanagan şi G. Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.

Levy, L. W, *Blasphemy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1993.

Lewis, B., „The Roots of Muslim Rage", *Atlantic Monthly,* March 1990, pp. 47–60.

„The Revolt of Islam", *New Yorker*; Nov. 19, 2001, pp. 50–63.

The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror, Modern Library, New York, 2003.

Lewis, D., „Mad Pain and Martian Pain", în *The Nature of Mind,* ed. D. Rosenthal, Oxford University Press, Oxford, 1991.

„What Expérience Teaches", în *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates,* ed. N. Block, O. Flanagan şi G. Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.

Lewontin, R.C., „The Evolution of Cognition: Questions We Will Never Answer", în *Invitation to Cognitive Science*, vol. 4, *Methods, Models, and Conceptual Issues,* ed. D. Scarborough şi S. Sternberg, MIT Press, Cambridge, 1998.

If Ain't Necessarily So: *The Dream of the Human Genome and Other Illusions,* New York Review Books, New York, 2000.

Libet, B., „A Testable Field Theory of Mind-Brain Interaction", *Journal of Consciousness Studies* 1, nr. 1 (1994), pp. 119–126.

„Do We Hâve Free Will?" *Journal of Consciousness Studies* 6, nos. 8-9 (1999), pp. 47–57.

„'Consciousness, Free Action and the Brain': Commentary on John Scarles Article", *Journal of Consciousness Studies* 8, nr. 8 (2001), pp. 59–65.

„The Timing of Mental Events: Libet's Experimental Findings and Their Implications", *Consciousness and Cognition* 11 (2002), pp. 291–299.

Lockwood, M., *Mind, Brain & the Quantum: The Compound „I",* Blackwell, Oxford, 1989.

„Unsensed Phénomenal Qualities: A Defense", *Journal of Consciousness Studies* 5, nr. 4 (1998), pp. 415–418.

Logothetis, N.K., „Vision: A Window on Consciousness", *Scientific American Special Edition* 12, nr. 1 (2002), pp. 18–25.

Logothetis, N.K., et al., „Neurophysiological Investigation of the Basis of the fMRI Signal", *Nature* 412 (July 12, 2001), pp.

150–157.

Longchenpa, *Kindly Bent to Ease Us*, 3 vol., tr. H.V. Guenther, Dharma Publishing, Berkeley, Calif., 1975.

The Four-Themed Precious Garland, tr. A. Berzin, Library of Tibetan Works and Archives, Dharmsala, 1978.

Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo, tr. Tulku Thondup Rinpoche, ed. H. Talbott, Snow Lion Publications, Ithaca, N.Y., 1989.

Luria, A.R., *The Mind of a Mnemonist*, tr. L. Solotaroff, 1968; reed. Harvard University Press, Cambridge, 1987.

Lyon, J., şi P. Corner, *Altered Fates: Gene Therapy and the Retooling of Human Life,* W.W. Norton, New York, 1995.

Lyons, R, J.R. Hanley şi J. Kay, „Anomia for Common Ńames and Geographical Ńames with Preserved Retrieval of Ńames of People: A Semantic Memory Disorder", *Cortex* 38, nr. 1 (2002): pp. 23–35 [abstract].

MacIntyre, A., *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, Thoemmes Press, Bristol,1958.

Mackay, C., *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, 1841; reed. Barnes & Noble, New York, 1993.

Maguire, E.A., R.S.J. Frackowiak şi C.D. Frith, „Recalling Routes around London: Activation of the Right Hippocampus in Taxi Drivers", *Journal of Neuroscience* 17 (1997), pp. 7103–7110.

Maguire, E.A., C.D. Frith şi R.G. Morris, „The Functional Neuroanatomy of Comprehension and Memory: The Importance of Prior Knowledge", *Brain* 122 (1999), pp. 1839–1850.

Maha Boowa Nanasampanno, *Straight from the Heart: Thirteen Talks on the Practice of Meditation,* tr. Thanissaro Bhikkhu, P. Sumphan Panich, Bangkok, 1987.

Things as They Are, tr. Thanissaro Bhikkhu, P. Samphan Panich, Bangkok, 1988.

Mahasi Sayadaw, *Buddhist Meditation and Its Forty Subjects*, tr. U Pe Thin, Buddha Sasana Council Press, N.p., 1957.

Thoughts on the Dhamma, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1983.

The Progress of Insight, tr. Nyanaponika Thera, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1985.

Malachowski, A., ed., *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford, 1990.

Manchester, W., *A World Lit Only by Fire: The Medieval Mind and the Renaissance,* Little, Brown, Boston, 1992.

Margulis, L., şi D. Sagan, *Slanted Truths: Essays on Gaia, Symbiosis, and Evolution*, Springer-Verlag, New York, 1997.

Marks, C.E., *Commissurotomy*, *Consciousness, and the Unity of Mind,* Bradford Books, Montgomery, Vt., 1980.

Marr, D., „Understanding Complex Information-Processing Systems”, în *Vision*, W. H. Freeman, New York, 1982.

Martin, J.H., *Neuroanatomy: Text and Atlas*, Appleton and Lange, Stamford, Conn., 1996.

Masson, J.M., My *Father's Guru*, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1993.

Masson, J.M., şi S. McCarthy, *When Eléphants Weep: The Emotional Lives of Animals*, Delacorte Press, New York, 1995.

Mates, B., ed. şi tr., *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

McCormick, P.J., ed., *Star Making: Realism, Anti-realism, and Irrealism,* MIT Press, Cambridge, 1996.

McGinn, C., „Consciousness and Space”, *Journal of Consciousness Studies* 2, nr. 3 (1995), pp. 220–230.

„Can We Solve the Mind-Body Problem?” în *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, ed. N. Block, O. Flanagan şi G. Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.

The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World, Basic Books, New York, 1999.

McKenna, T., *The Archaic Revival*, Harper San Francisco, San Francisco, 1991.

Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge, Bantam Books, New York, 1992.

True Hallucinations, Harper San Francisco, San Francisco, 1993.

Medin, D.L., „Concepts and Conceptual Structure”, *American Psychologist* 44 (1989), pp. 1469–1481.

Mele, A.R., „Real Self-Deception”, *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997), pp. 91–102.

„Understanding and Explaining Real Self-Deception”, *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997), pp. 127–136.

Self-Deception Unmasked, Princeton University Press, Princeton, 2001.

Melton, J.G., ed., *American Religious Creeds*, 3 vol, Triumph Books, New York, 1991.

Menand, L., *The Metaphysical Club: The Story of ideas in America*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2001.

Merikle, P.M., şi M. Daneman, „Conscious vs. Unconscious Perception”, în *The New Cognitive Neurosciences*, ed. a II-a,

ed. M.S. Gazzaniga, MIT Press, Cambridge, 2000.

Metzger, B.M., şi M.D. Coogan., ed., *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Miller, W.I., *Humiliation: And Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence,* Cornell University Press, Ithaca, 1993.

The Anatomy of Disgust, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

Minsky, M., *The Society of Mind,* Simon and Schuster, New York, 1985.

„Consciousness Is a Big Suitcase", interviu din 1998, www.edge.org/3rd_culture/minsky/index.html

Mischel, W., *Introduction to Personality*, ed. a VI-a, Harcourt Brace College Publishers, Orlando, 1999.

Mishra, P., „The Other Face of Fanaticism", *New York Times Magazine,* Feb. 2, 2003.

Mitchell, S., *The Gospel according to Jesus,* HarperCollins, New York, 1991.

Monk, R., *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius,* Viking Penguin, New York, 1990.

Bertrand Russell: *The Spirit of Solitude, 1872–1921,* Free Press, New York, 1996.

Montaigne, *The Complete Works of Montaigne,* tr. D. M. Frame, Stanford University Press, Stanford, 1943.

Murphy, J. R, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Westview Press, Boulder, Colo., 1990.

Murphy, M.P., şi L.A.J. O'Neill, ed., *What Is Life? The Next Fifty Years: Speculations on the Future of Biology,* Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Murti, T., *The Central Philosophy of Buddhism,* Allen and Unwin, Londra, 1974.

Naess, A., *A Skeptical Dialogue on Induction*, Vangorcum, Assen, Olanda, 1984.

Nagarjuna, *Nagarjuna's Seventy Stanzas: A Buddhist Psychology of Emptiness*, tr. D.R. Comito, Snow Lion Publications, Ithaca, N.Y., 1987.

The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika, ed. şi tr. J.L. Garfield, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Nagel, T., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

The View from Nowhere, Oxford University Press, Oxford, 1986.

What Does It All Mean?: A Very Short Introduction to Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1987.

Other Minds, Oxford University Press, Oxford, 1995.

The Last Word, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Nahmias, E.A., „Verbal Reports on the Contents of Consciousness: Reconsidering Introspectionist Methodology”, *Psyche*, Oct. 2002.

Naipaul, V.S., *Among the Believers: An Islamic Journey*, Vintage, New York, 1981.

India: A Million Mutinies Now, Viking, New York, 1990.

Namgyal, T.T., *Mahamudra: The Quintessence of Mind and Meditation*, tr. L.P. Lhalungpa, Shambhala, Boston, 1986.

Nanamoli Thera, ed., *Selected Buddhist Texts*, vol. 1, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1958.

tr., *Mindfulness of Breathing*, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1982.

Nanamoli, Bhikkhu, tr., *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya,* ed. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston, 1995.

Narada Maha Thera, *The Buddha and His Teachings*, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1973.

Newberg, A.B., „The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience”, *Journal of Consciousness Studies* 7, nr. 11–12 (2000), pp. 251–266.

Newberg, A.B., A. Alavi, M. Baime, M. Pourdehnad, J. Santanna şi E. d’Aquili, „The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study”, *Psychiatry Research: Neuroimaging Section* 106 (2001), pp. 113–122.

Nichols, M. J., şi W.T. Newsome, „The Neurobiology of Cognition”, *Nature* 402 (1999): SUPP, pp. C35–C38.

Niemeier, M., J. Douglas Crawford şi D.B. Tweed, „A Bayesian Approach to Change Blindness”, *Annals of the New York Academy of Sciences* 956 (2002): pp. 474–475. [abstract]

Nietzsche, E, *The Portable Nietzsche*, tr. W. Kaufmann, Viking, New York, 1954.

Thus Spoke Zarathustra, tr. W. Kaufmann, Penguin Books, New York 1954.

Beyond Good and Evil, tr. W. Kaufmann, Vintage Books, New York, 1966.

On the Genealogy of Morals and *Ecce Homo*, tr. W. Kaufmann, Vintage Books, New York, 1967.

The Birth of Tragedy, Dover, New York, 1995.

Nikhilananda, Swami, tr., *The Bhagavad Gita,* Ramakrishna-Vivekananda Center, New York, 1979.

Nisargadatta Maharaj, *I Am That,* tr. M. Frydman, ed. S.S. Dikshit, Acorn Press, Durham, N.C., 1973.

Prior to Consciousness, ed. J. Dunn, Acorn Press, Durham, N.C., 1985.

The Nectar of the Lord's Feet, ed. Powell, Element Books, Marea Britanie, 1987.

The Ultímate Medicine, ed. R. Powell, Blue Dove Press, San Diego, 1994.

Niznik, J., şi J.T. Sanders, ed., *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty*, *and Kolakowski*, Praeger, Westport, Conn., 1996.

Norbu, N., *The Small Golden Key*, tr. L. Anderson, Jewel Publishing House, New York, 1977.

The Crystal and the Way of Light, ed. J. Shane, Routledge and Kegan Paul, New York, 1986.

The Cycle of Day and Night, tr. J.M. Reynolds, Station Hill Press, New York, 1987.

Dzogchen: The Self-Perfected State, tr. J. Shane, Arkana, London, 1989.

Dream Yoga and the Practice of Natural Light, ed. M. Katz, Snow Lion Publications, Ithaca, N.Y, 1992.

Norbu, T., *Magic Dance,* Jewel Publishing House, New York, 1981.

White Sail, Shambhala, Boston, 1992.

Narretranders, T., *The User Illusion: Cutting Consciousness Down to Size,* Viking, New York, 1998.

Nozick, R., *Philosophical Explanations,* Harvard University Press, Cambridge, 1981.

Nuland, S. B., *How We Die: Reflections on Life's Tinal Chapter,* Alfred A. Knopf, New York, 1994.

Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation,* Samuel Weiser, York Beach, Maine, 1962.

The Vision of Dhamma, ed. Bhikkhu Bodhi, York Beach, Samuel Weiser, Maine, 1986.

ed., *The Three Basic Facts of Existence,* Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1974.

ed., *The Road to Inner Freedom: A Survey of the Buddha's Teachings,* Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1982.

Nyanatiloka, *Fundamentals of Buddhism,* Bauddha Sahitya Sabha, 1949.

The Buddha's Path to Deliverance, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1952.

tr. şi ed., *The Word of the Buddha*, J E Rowny Press, Santa Barbara, 1959.

Nyoshul Khenpo Rinpoche, *Natural Great Perfection*, tr. Surya Das, Snow Lion Publications, Ithaca, N.Y, 1995.

O'Brien, C.C., *On the Eve of Millennium: The Future of Democracy through an Age of Unreason,* Free Press, New York, 1994.

Ojemann, G., J. Ojemann, E. Lettich, şi M. Berger, „Cortical Language Localization in Left, Dominant Hemisphere: An Electrical Stimulation Mapping Investigation in 117 Patients", *Journal of Neurosurgery* 71, nr. 3 (1989), 316–326.

Oltmanns, T.R, J.M Neale, şi G.C. Davison, *Case Studies in Abnormal Psychology*, John Wiley, New York, 1999.

Ornstein, R., *The Right Mind,* Harcourt Brace, New York, 1997.

Orwell, G., „Reflections on Gandhi", în *The Oxford Book of Essays,* ed., J. Gross, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Osherson, D.N., „Probability Judgment", în *An Invitation to Cognitive Science: Thinking,* ed. E.E. Smith şi D.N. Osherson, MIT Press, Cambridge, 1995.

Osherson. D.N., D. Perani, S. Cappa, T. Schnur, R Grassi, şi R Fazio, „Distinct Brain Loci in Deductive versus Probabilistic Reasoning", *Neuropsychologic!* 36 (1998), pp. 369–376.

Osserman, R., *Poetry of the Universe: A Mathematical Explanation of the Cosmos,* Doubleday, New York, 1995.

Ott, H., *Martin Heidegger: A Political Life*, HarperCollins, New York, 1993.

Ott, J., *Pharmacotheon: Entheogenic Drugs, Their Plant Sources and History,* Natural Products Company, Kennewick, Wash., 1993.

Padmasambhava, *Self-liberation through Seeing with Naked Awareness,* tr. J. M. Reynolds, Station Hill Press, New York, 1989.

Dakini Teachings: Padmasambhava's Oral Instructions to Lady Tsogyal, tr. E.P. Kunsang, Shambhala, Boston, 1990.

Advice from the Lotus-Born, tr. E.P. Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Boudhanath, 1994.

The Light of Wisdom with Commentary by Jamgon Kongtrul the Great, tr. E.P. Kunsang, Shambhala, Boston, 1995.

Pape, R.A., „The Strategic Logic of Suicide Terrorism”, *American Political Science Review* 97, nr. 3 (2003), pp. 20–32.

Pascal, B., *Penseés*, tr. A. J. Krailsheimer, Penguin Books, New York, 1966.

Patrul Rinpoche, *The Heart Treasure of the Enlightened Ones with Commentary hy Dilgo Khyentse,* Shambhala, Boston, 1992.

Kunzang Lama'i Shelung: The Words of My Perfect Teacher, Harper-Collins, San Francisco, 1994.

Pelikan, J., *Jesus through the Centuries*, Harper and Row, New York, 1987.

Peng, K., şi R.E. Nisbett, „Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction”, *American Psychologist* 54 (1999), pp. 741–754.

Pennisi, E., „Are Our Primate Cousins ‚Conscious'?” *Science* 284 (1999), pp. 2073–2076.

Penrose, R., *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

„Mechanisms, Microtubules, and the Mind”, *Journal of Consciousness Studies* 1, nr. 2 (1994), pp. 241–249.

The Large, the Small and the Human Mind, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Perry, J., *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Hackett, Indianapolis, 1978.

Knowledge, Possibility, and Consciousness, MIT Press, Cambridge, 2001.

ed., *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 1975.

Peters, E., *Inquisition*, Free Press, New York, 1988.

Pinchbeck, D., *Breaking Open the Head,* Broadway Books, New York, 2002.

Pipes, D., *Militant Islam Reaches America*, W.W. Norton, New York, 2002.

Planck, M., *Where Is Science Going?* Tr. şi ed. J. Murphy. 1933; reed. Ox Bow Press, Woodbridge, Conn., 1981.

Plato, *The Complete Works*, ed. J.M. Cooper, Hackett, Indianapolis, 1997.

Pollack, K.H., „'The Crisis of Islam': Faith and Terrorism in the Muslim World”, *New York Times Book Review*, April 6, 2003.

Popper, K.R., *The Logic of Scientific Discovery*, 1959; reed. Routledge, London, 1995.

Objective Knowledge, 1972; reed. Clarendon Press, Oxford, 1995.

Popper, K.R., şi J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, 1977; reed. Routledge, London, 1993.

Posner, R.A., *The Problematics of Moral and Legal Theory*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.

Poundstone, W, *Labyrinths of Reason: Paradox, Puzzles, and the Frailty of Knowledge,* Anchor Press, New York, 1988.

Prisoner's Dilemma, Doubleday, New York, 1992.

Price, A.F., şi W. Mou-Lam., tr., *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*, Shambhala, Boston, 1990.

Prinz, J., „Functionalism, Dualism and Consciousness", în *Philosophy and the Neurosciences*, ed. W. Bechtel, P. Mandik, J. Mundale, şi R.S. Stufflebeam, Blackwell, Oxford, 2001.

Pryse-Phillips, W., *The Oxford Companion to Clinical Neurology*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Putnam, R.A., ed., *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, New York, 1997.

Quattrone, G.A., şi A. Tversky, „Self-Deception and the Voter's Illusion", în *The Multiple Self* ed. J. Elster, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Quine, W.V., *From a Logical Point of View*, 1953; reed., Harvard University Press, Cambridge, 1994.

Quine, W.V., *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.

Radin, D., *The Conscious Universe: The Scientific Truth of Psychic Phenomena,* HarperCollins, New York, 1997.

Ramachandran, V.S., şi S. Blakeslee, *Phantoms in the Brain*, William Morrow, New York, 1998.

Ramachandran, V.S., şi W. Hirstein, „Three Laws of Qualia: What Neurology Tells Us about the Biological Functions of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 4, nos. 5–6 (1997), pp. 429–457.

Ramana Maharshi, *Talks with Sri Ramana*, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1955.

The Collected Works of Ramana Maharshi, ed. A. Osborne, Samuel Weiser, York Beach, Maine, 1972.

Self-enquiry, tr. TM.P. Mahadevan, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1981.

Reber, A.S., „The Cognitive Unconscious: An Evolutionary Perspective", *Consciousness and Cognition* 1 (1992), pp. 93–133.

Rees, G., G. Kreiman şi C. Koch, „Neural Correlates of Consciousness in Humans", *Nature Reviews Neuroscience* 3 (2002), pp. 261–270.

Rees, M., *Our Final Hour*, Basic Books, New York, 2003.

Rhodes, R., *Deadly Feasts: Tracking the Secrets of a Terrifying New Plague,* Simon and Schuster, New York, 1997.

Rips, L., „Deduction and Cognition", în *An Invitation to Cognitive Science: Thinking,* ed. E.E. Smith şi D.N. Osherson, MIT Press, Cambridge, 1995.

Rorty, R., *The Consequences of Pragmatism,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

„Universality and Truth", 1994 manuscris.

Hope in Place of Knowledge: The Pragmatics Tradition in Philosophy, Institute of European and American Studies, Academia Sinica, Taipei, 1999.

Rosenbaum, R., *Explaining Hitler,* Basic Books, New York, 1998.

Rosenthal, D., *The Nature of Mind,* Oxford University Press, Oxford, 1991.

Roskies, A.L., „Yes, But Am I Free?" *Nature Neuroscience* 4 (2001), p. 1161.

Roy, A., *War Talk,* South End Press, Cambridge, Mass., 2003.

Rumelhart, D.E., „Schemata: The Building Blocks of Cognition", în *Theoretical Issues in Reading Compréhension,* ed. R.J. Spiro, B.C. Bruce, şi W.F. Brewer, Erlbaum, Hillsdale, N.J., 1980.

„The Architecture of Mind: A Connectionist Approach", în *Foundations of Cognitive Science,* ed. M.I. Posner, MIT Press, Cambridge, 1989.

Russell, B., *The Problems of Philosophy,* 1912; reed. Hackett, Indianapolis, 1990.

Religion and Science, 1935; reed. Oxford University Press, Oxford, 1997.

A History of Western Philosophy, Simon and Schuster, New York, 1945.

Why I Am Not a Christian, ed. P. Edwards, Simon and Schuster, New York, 1957.

Russell, J., „At Two with Nature: Agency and the Development of Self-World Dualism", în *The Body and The Self,* ed. J.L. Bermudez, A. Marcel şi N. Eilan, MIT Press, Cambridge, 1995.

Ruthven, M., *Islam in the World,* ed. a II-a, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Ryle, G., *The Concept of Mind,* 1949; reed. University of Chicago Press, Chicago, 1984.

Sacks, O., *The Man Who Mistook His Wife for a Hat,* Harper Perennial, New York, 1970.

An Anthropologist on Mars: Seven Paradoxical Tales, Vintage, New York: 1995.

Saddhatissa, H., tr., *The Sutta-Nipata*, Curzon Press, Londra, 1985.

Sagan, C., *The Demon Haunted World: Science as a Candie in the Dark,* Random House, New York, 1995.

Sagan, C, şi A. Druyan, *Shadows of Forgotten Ancestors,* Random House, New York, 1992.

Said, E. W, „The Clash of Ignorance", *Nation,* Oct. 4, 2001.

„Suicidal Ignorance", *CounterPunch,* Nov. 18, 2001.

„An Unacceptable Helplessness", *Al-Ahram,* Jan. 16–22, 2003.

„A Monumental Hypocricy", *CounterPunch,* Feb. 15, 2003.

Santayana, G., *Skepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy,* Dover, New York, 1923.

Persons and Places, MIT Press, Cambridge, 1963.

Sartre. J.P., *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness,* tr. F. Williams şi R. Kirkpatrick, Hill and Wang, New York, 1937.

Being and Nothingness, tr. H. E. Barnes, 1956; reed. Gramercy Books, New York, 1994.

Saxe, R., şi N. Kanwisher, „People Thinking about Thinking People: The Role of the Temporo-parietal Junction in ‚Theory of Mind'", *NeroImage* 19 (2003), pp. 1835–1842.

Scalia, A., „God's Justice and Ours", *First Things,* May 2002, pp. 17–21.

Schell, J., *The Fate of the Earth,* Alfred A. Knopf, New York, 1982.

The Unfinished Twentieth Century, Verso, London, 2001.

Schilpp, P.A., ed., *The Philosophy of Bertrand Russell,* Open Court, La Salle, ni., 1944.

ed., *Albert Einstein: Philosopher-Scientist,* Cambridge University Press, Londra, 1949.

Schlosser, E., *Reefer Madness: Sex, Drugs, and Cheap Labor in the American Black Market,* Houghton Mifflin, Boston, 2003.

Schneewind, J.E., „What Has Moral Philosophy Done for Us... Lately?” [manuscris nedatat].

Scholem, G., *Kabbalah*, Dorsette Press, New York, 1974.

Schooler, J.W., şi J. Melcher, „The Ineffability of Insight”, în *The Creative Cognition Approach,* ed. S.M. Smith, T.B. Ward şi R.A. Finke, MIT Press, Cambridge, 1995.

Schopenhauer, A., *Essays and Aphorisms*, ed. şi tr. R. J. Hollingdale, Penguin Books, Londra, 1970.

Schrödinger, E., *My View of the World*, tr. C. HastingsOx Bow Press,, Woodbridge, Conn., 1961.

What Is Life, Mind and Matter and Autobiographical Sketches, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

Searle, J.R., *The Rediscovery of the Mind,* MIT Press, Cambridge, 1992.

The Construction of Social Reality, Free Press, New York, 1995.

„Consciousness and the Philosophers”, *New York Review of Books,* March 6, 1997, pp. 43–50.

The Mystery of Consciousness, New York Review Books, New York, 1997.

„Consciousness”, *Annual Review of Neuroscience* 23 (2000), pp. 557–578.

„Further Reply to Libet”, *Journal of Consciousness Studies* 8, nr. 8 (2001), pp. 63–65.

„Free Will as a Problem in Neurobiology”, 2001 manuscris.

Sereny, G., *Into That Darkness: An Examination of Conscience,* Vintage, New York, 1974.

Shabkar, Lama, *Flight of the Garuda,* tr. E.P. Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Katmandu, 1986.

The Life of Shabkar, tr. Matthieu Rkard, State University of New York Press, Albany, 1994.

Shafir, E., şi A. Tversky, „Decision Making”, în *An Invitation to Cognitive Science: Thinking*, ed. E.E. Smith şi D.N. Osherson, MIT Press, Cambridge, 1995.

Shankaracharya, *The Crest-Jewel of Discrimination*, tr. Swami Prabhavananda şi C. Isherwood, Vedanta Press, Hollywood, Calif., 1947.

Self-knowledge, tr. ed. Swami Nikhilananda, Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Madras, 1987.

Shattuck, R., *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography,* St. Martin’s Press, New York, 1996.

Sheldrake, R., *Seven Experiments That Could Change the World*, Riverhead Books, New York, 1995.

The Sense of Being Stared At, and Other Aspects of the Extended Mind, Crown, New York, 2003.

Sheldrake, R., T. McKenna şi R. Abraham, *The Evolutionary Mind: Trialogues at the Edge of the Unthinkable*, Trialogue Press, Santa Cruz, Calif., 1998.

Shoemaker, S., „Self-reference and Self-awareness”, *Journal of Philosophy* 65 (1968), pp. 555–567.

„Functionalism and Qualia”, în *The Nature of Mind,* ed. D. Rosenthal, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Simon, H. A., „What Is ’Explanation’ of Behavior?” *Psychological Science* 3 (1992), pp. 150–161.

Simons, D.J., C.F. Chabris, T. Schnur, D.T. Levin, „Evidence for Preserved Representations in Change Blindness”, *Consciousness and Cognition* 11 (2002), pp. 78–97.

Singer, P, *Writings on an Ethical Life,* Ecco Press, New York, 2000.

Singer, W., „Striving for Coherence”, *Nature* 397 (Feb. 4, 1999), 391–393.

Sluga, H., „‚Whose House Is That?’: Wittgenstein on the Self”, în *The Cambridge Companion to Wittgenstein,* ed. H. Sluga şi D.G. Stern, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Smith, D.W., „The Structure of (Self-) Consciousness”, *Topoi* 5 (1986), pp. 149–156.

Smith, E.E., „Concepts and Categorization”, în *An Invitation to Cognitive Science: Thinking,* ed. E.E. Smith şi D.N. Osherson, MIT Press, Cambridge, 1995.

Smith, G.H., *Atheism: The Case against God*, Prometheus Books, Buffalo, 1979.

Spence, S.A., şi C.D. Frith, „Towards a Funcţional Anatomy of Volition”, *Journal of Consciousness Studies* 6, nr. 8-9 (1999), pp. 11–29.

Sperry, R.W., „Cerebral Organization and Behavior”, *Science* 133 (1961), pp. 1749–1757.

„A Powerful Paradigm Made Stronger”, *Neuropsychologia* 36 (1998): pp. 1063–1068.

Sperry, R.W., D. Zaidel şi D. Zaidel, „Self Recognition and Social Awareness in the Deconnected Minor Hemisphere”, *Neuropsychologia* 17 (1979): pp. 153–166.

Squire, L.R., şi E.R. Kandel, *Memory: From Mind to Molecules*, Scientific American Library, New York, 2000.

Squires, E.J., „Quantum Theory and the Need for Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 1, nr. 2

(1994), pp. 201–204.

Stanovich, K.E., şi R.F. West, „Individual Differences in Rational Thought”, *Journal of Experimental Psychology: General* 127 (1998), pp. 161–188.

Stcherbatsky, T., *The Buddhist Conception of Nirvana,* Motilal Banarsidas, Delhi, 1968.

Stevenson, I., *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation,* University Press of Virginia, Charlottesville, 1974.

Unlearned Language: New Studies in Xenoglossy, University Press of Virginia, Charlottesville, 1984.

Where Reincarnation and Biology Intersect, Praeger, Westport, Conn., 1997.

Storr, A., *Feet of Clay: Saints, Sinners, and Madmen: A Study of Gurus,* Free Press, New York, 1996.

Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism,* Clarendon Press, Oxford, 1984.

Swain, J., *The Pleasures of the Torture Chamber*, Dorset Press, New York, 1931.

Swinburne, R., *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

Tarnas, R., *The Passion of the Western Mind*, Harmony Books, New York, 1991.

Taylor, E., *William James on Consciousness beyond the Margin*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Teilhard de Chardin, R, *Toward the Future*, tr. R. Hague, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1973.

Tenzin Gyatzo (Dalai Lama), *The Buddha Nature: Death and Eternal Soul in Buddhism*, Bluestar Communications, Woodside, Calif., 1996.

Sleeping, Dreaming, and Dying: An Exploration of Consciousness with the Dalai Lama, ed. F.J. Varela, Wisdom Publications, Boston, 1997.

Thompson-Schill, S.L., G.K. Aguirre, M.D’Esposito şi M.J. Farah, „A Neural Basis for Category and Modality Specificity of Semantic Knowledge”, *Neuropsychologia* 37 (1999), pp. 671–676.

Thorne, K.S., *Black Holes and Time Warps: Einstein’s Outrageous Legacy,* W.W. Norton, New York, 1994.

Tillich, P, *Dynamics of Faith*, Harper and Row, New York, 1957.

A History of Christian Thought, Simon and Schuster, New York, 1967.

Tipler, E., *The Physics of Immortality,* Doubleday, New York, 1994.

Tononi, G., şi G.M. Edelman, „Consciousness and Complexity”, *Science's Compass* 282 (Dec. 4,1998), pp. 1846–1851.

Trachtenberg, J., *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism,* Jewish Publication Society, Philadelphia, 1943.

Trevena, J.A., şi J. Miller, „Cortical Movement Preparation before and after a Conscious Decision to Move”, *Consciousness and Cognition* 11 (2002), pp. 162–190.

Tsele Natsok Rangdrol, *The Lamp of Mahamudra,* tr. E.P. Kunsang, Shambhala, Boston, 1989.

The Mirror of Mindfulness: The Cycle of the Four Bardos, tr. E.P. Kunsang, Shambhala, Boston, 1989.

The Circle of the Sun, tr. E.P. Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Hong Kong, 1990.

Empowerment and the Path of Liberation, tr. E.P. Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Hong Kong, 1993.

The Heart of the Matter, tr. E.P. Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Hong Kong, 1996.

Tuan, Y., *Segmented Worlds and Self: Group Life and Individual Consciousness,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

Tversky, A., „Features of Similarity”, *Psychological Review* 84 (1977), pp. 327–352.

Tye, M., *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind,* MIT Press, Cambridge, 1995.

U Ba Khin, *The Essentials of Buddha Dhamma in Meditative Practice,* Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1981.

U Pandita, Sayadaw, *In This Very Life: The liberation Teachings of the Buddha,* tr. U. Aggacitta, ed. K. Wheeler, Wisdom Publications, Boston, 1992.

Unger, R, *Living High & Letting Die: Our Illusion of Innocence,* Oxford University Press, Oxford, 1996.

Urgyen Rinpoche, Tulku, *Vajra Heart,* tr. E.P. Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Katmandu, 1988.

Repeating the Words of the Buddha, tr. E.P. Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Katmandu, 1992.

Rainbow Painting, tr. E.P. Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Boudhanath, Nepal, 1995.

As It Is, tr. E.P. Kunsang, Rangjung Yeshe Publications, Boudhanath, Nepal, 1999.

Van Gulick, R., „Understanding the Phenomenal Mind: Are We All Just Armadillos? Part I: Phenomenal Knowledge and

Explanatory Gaps", în *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates,* ed. N. Block, O. Flanagan şi G. Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.

Varela, E, „Neurophenomenology", *Journal of Consciousness Studies* 3, nr. 4 (1996), pp. 330–349.

Varela, E, E. Thompson şi E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge, 1991.

Vermes, G., *The Religion of Jesus the Jew*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

Vogeley, K., M. Kurthen, P. Faikai şi W. Maier, „Essential Functions of the Human Self Model Are Implemented in the Prefrontal Cortex", *Consciousness and Cognition* 8 (1999), pp. 343–363.

Vogeley, K., P. Bussfeld, A. Newen, S. Herrmann, F. Happe, P. Faikai, W Maier, N.J. Shah, G.R. Fink şi K. Zilles, „Mind Reading: Neural Mechanisms of Theory of Mind and Self-perspective", *Neuroimage* 14 (2001), pp. 170–181.

Voltaire, *Philosophical Dictionary*, ed. şi tr. T. Besterman, Penguin Books, Londra, 1972.

Wallace, B. A., *Choosing Reality: A Contemplative View of Physics and the Mind,* New Science Library, Boston, 1989.

„Intersubjectivity in Indo-Tibetan Buddhism", *Journal of Consciousness Studies* 8, nr. 5-7 (2001), pp. 209–230.

Walshe, M., tr., *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya,* Wisdom Publications, Boston, 1987.

Wansbrough, H., *The New Jerusalem Bible*, Doubleday, New York, 1990.

Washington, P., *Madame Blavatsk˙s Baboon: A History of the Mystics, Mediums, and Misfits Who Brought Spiritualism to America,* Schocken Books, New York, 1993.

Watson, G., ed., *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Watts, A., „Psychedelics and Religious Experience", *California Law Review* 56, nr. 1 (1968), pp. 74–85.

Weber, M., *The Sociology of Religion,* 1922; reed. Beacon Press, Boston, 1991.

Weil, S., *Waiting for God*, Harper and Row, New York, 1973.

Weinberg, S., „What Price Glory", *New York Review of Books,* Nov. 6, 2003, pp. 55–60.

Weiskrantz, L., „Prime-sight and Blindsight", *Consciousness and Cognition* 11 (2002), pp. 568–583.

Whitebread, C.H., „The History of the Non-medical Use of Drugs in the United States", *Journal of Cognitive Liberties* 1, nr. 3 (2000), pp. 29–64.

Whitehead, A.N., *Religion in the Making*, 1926; reed. Fordham University Press, New York, 1996.

Wiesel, E., *Night*, tr. S. Rodway, Bantam Books, New York, 1960.

Wigner, E., „The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences", *Communications in Pure and Applied Mathematics* 13, nr. 1 (1960).

Wilber, K., *Sex, Ecology, Spirituality*, Shambhala, Boston, 1995.

Wills, G., „Before the Holocaust", *New York Times Book Review*; Sept. 23, 2001.

„With God on His Side", *New York Times Magazine,* March 30, 2003.

Wilson, A. N., *Jesus: A Life*, W.W. Norton, New York, 1992.

Paul: The Mind of the Apostle, W.W. Norton, New York, 1997.

Wilson, E.O., *In Search of Nature,* Island Press, Washington, D.C., 1996.

Wistrich, R.S., *Anti-Semitism: The Longest Hatred,* Schocken Books, New York, 1991.

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus,* tr. D.E. Pears şi B.E. McGuinness, Routledge, Londra, 1922.

Philosophical Investigations, tr. G.E.M. Anscombe, Prentice-Half, Englewood Cliffs, N.J., 1953.

On Certainty, ed. G.E.M. Anscombe şi G.H. von Wright, tr. D. Paul şi G.E.M. Anscombe, Harper and Row, New York, 1969.

Wrangham, R., şi D. Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence,* Houghton Mifflin, New York, 1996.

Wright, R., *The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology,* Pantheon Books, New York, 1994.

Wu, M., şi P.W. Cheng, „Why Causation Need Not Follow from Statistical Association: Boundary Conditions for the Evaluation of Generative and Preventative Causal Powers", *Psychological Science* 10 (1999), pp. 92–97.

Wyman, D.S., *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust, 1941–1945,* Pantheon Books, New York, 1984.

Yakovlev, A.N., *A Century of Violence in Soviet Russia,* Yale University Press, New Haven, 2002.

Zakaria, E, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad,* WW. Norton, New York, 2003.

Zuckerman, M. B., „Graffiti on History's Walls", *U.S. News and World Reporty* Nov. 3, 2003.

Observații

[←1]

După cum vom vedea în capitolul 4, probabilităţile se opun provenienţei acestuia din straturile sociale inferioare.

[←2]

Unii cititori ar putea argumenta că sinucigaşul în discuţie ar putea foarte bine să fie un membru al Tigrilor Eliberării din Tamil Eelam, organizaţia separatistă din Sri Lanka ce a realizat mai multe acte de terorism sinucigaş decât orice alt grup. De fapt, acest grup este de multeori oferit ca un contraexemplu la afirmaţiile potrivit cărora terorismul sinucigaş este un produs al religiei. Dar ar fi înşelător să îl descriem ca fiind „secular”, aşa cum au făcut R.A. Pape, „The Strategic Logic of Suicide Terrorism”, American Political Science Review 97, 3 (2003): 20–32, şi alţii. Deşi motivaţiile Tigrilor nu sunt explicit religioase, există hinduşi care, fără îndoială, cred în multe lucruri improbabile despre natura vieţii şi a morţii. Cultul venerării martiriului pe care l-au alimentat vreme de decenii are multe dintre caracteristicile religioase pe care le-ai aştepta la oameni care renunţă cu atâta uşurinţă la viaţă pentru o cauză. Occidentalii secularişti subestimează de multe ori gradul în care unele culturi, centrate pe viaţa de apoi, privesc moartea cu mult mai puţină teamă decât ceea ce pare a fi strict raţional. Când mă aflam la un moment dat într-o călătorie în India, guvernul a schimbat data de susţinere a examenelor elevilor care se pregăteau să devină funcţionari publici: lucrul care mie mi s-a părut cel mai mic dintre inconvenienţele birocratice a precipitat printre adolescenţi un val de autoimolări în semn de protest. Hinduşii nutresc de multe ori puternice credinţe religioase, chiar şi cei ale căror preocupări par să fie seculare.

[←3]

Aici înţeleg prin „alchimie” un corp de tehnici vechi şi până la urmă fanteziste metalurgice şi chimice al căror scop era transmutarea metalelor inferioare în aur şi a materialelor mundane într-un „elixir al vieţii”. Este adevărat că anumite persoane susţin că întâlnesc în literatura alchimică adevăruri contemporane ce ţin de farmacologie, de fizica stării solide şi de multe alte discipline. Găsesc însă astfel de lecturi în stil Rorschach cât se poate de lipsite de inspiraţie. Vezi în această privinţă cărţile lui T. McKenna, The Archaic Revival (Harper, San Francisco, 1991), Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge (Bantam Books, New York 1992) şi True Hallucinations (Harper, San Francisco, 1993), pentru un exemplu de gândire strălucită şi frumoasă care ia însă în serios astfel de revelaţii ale alchimiei.

[←4]

S.J. Gould, „Nonoverlapping Magisteria”, Natural History, March 1997.

[←5]

G.H. Gallup Jr., Religion in America 1996 (Princeton: Princeton Religion Research Center, 1996).

[←6]

Ceea ce nu înseamnă că neg problemele cu care se confruntă democraţia, mai ales când este impusă în mod prematur unor societăţi cu niveluri ridicate de natalitate, cu niveluri scăzute de alfabetizare, cu profunde disensiuni etnice şi religioase şi cu economii instabile. Există în mod clar un tip de despotism binevoitor şi ar putea să fie o etapă necesară în dezvoltarea politică a multor societăţi. Vezi R.D. Kaplan, „Was democracy Just a Moment?", Atlantic Monthly, dec. 1997, pp. 55–80; şi The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad (W.W. Norton, New York, 2003).

[←7]

Bernard Lewis, în „The Revolt of Islam”, New Yorker, Nov. 19, 2001, pp. 50–63, şi The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror (Modern Library, New York, 2003), a arătat că termenul „fundamentalist” a fost inventat de protestanţii americani şi că se poate dovedi înşelător atunci când este folosit cu referire la alte credinţe. Părerea mea este că acest termen a intrat în uzanţa comună şi că acum semnifică orice tip de literalism scripturar. Nu îl folosesc decât cu acest sens general. Problemele aplicării acestui termen la cazul islamului vor fi discutate în capitolul 4.

[←8]

Trepanaţia este practica găuririi craniului uman. Dovezile arheologice sugerează că este una dintre cele mai vechi operaţii chirurgicale. Se presupune că era folosită în cazul epilepticilor şi al bolnavilor mental într-o încercare de exorcizare a răului. Cu toate că astăzi încă există multe motive pentru a deschide craniul uman, printre acestea nu se mai numără speranţa că un duh rău va folosi gaura respectivă ca punct de ieşire din corp.

[←9]

C.W. Dugger, „Religious Riots Loom over Indian Politics”, New York Times, July 27, 2002. Vezi de asemenea P. Mishra, „The Other Face of Fanaticism”, New York Times Magazine, Feb. 2, 2003, pp. 42–46.

[←10]

A. Roy, War Talk (South End Press, Cambridge, Mass., 2003), 1.

[←11]

După cum observă Lewis, în Crisis of Islam (pp. 57-58), noi am provocat mult mai mult haos în America Centrală, în Asia de Sud-Est şi în Africa de Sud. Ţările musulmane care au fost ocupate de puteri străine (precum Egiptul) o duc, din multe puncte de vedere, mult mai bine decât alte ţări (precum Arabia Saudită) care nu au fost ocupate. Dacă luăm ca exemplu Arabia Saudită, vedem că, în pofida bogăţiei sale relative – care nu se datorează decât unui accident al naturii –, această ţară se află în multe privinţe în urma vecinelor sale. Saudiţii nu au decât opt universităţi la o populaţie de 21 de milioane şi au abolit sclavia abia în 1962. P. Berman, Terror and Liberalism (W.W. Norton, New York 2003), p. 16, arată de asemenea că majoritatea conflictelor din ultimii ani au fost purtate în apărare faţă de diferite populaţii musulmane: primul Război din Golf a fost purtat în apărarea Kuweitului şi Arabiei Saudite şi a fost urmat de un deceniu de protecţie aeriană a kurzilor irakieni din nord şi a şiiţilor irakieni din sud; intervenţia din Somalia a fost gândită pentru a diminua foametea din ţară, iar intervenţia din Balcani a avut scopul de a apăra bosniacii şi kosovarii de sârbii creştini. Susţinerea acordată mujahedinilor din Afganistan intră în aceeaşi categorie. După cum spune Berman, „în istoria recentă, nicio ţară de pe Pământ nu a luptat atât de puternic şi cu atâta insistenţă pentru apărarea populaţiilor musulmane precum Statele Unite”. Este adevărat. Şi cu toate acestea, musulmanii consideră acest fapt – în cazul în care îl recunosc – o altă ofensă din partea noastră, fiind o altă sursă de „umilire” musulmană.

[←12]

Desigur, sunniţii i-ar urî în continuare pe şiiţi, aceasta fiind de asemenea o expresie a propriei credinţe.

[←13]

J. Bennet, „In Israeli Hospital, Bomber Tells of Trying to Kill Israelis", New York Times, June 8, 2002.

[←14]

„[Î]n 1994, într-un sat aflat la sud de Islamabad, poliţia a acuzat un doctor că a dat foc sfântului Coran, o infracţiune considerată blasfemie şi care se pedepseşte cu moartea. Înainte de a putea fi judecat, o mulţime înfuriată l-a târât afară din secţia de poliţie, l-a stropit cu kerosen şi l-a ars de viu.” J.A. Haught, Holy Hatred: Religious Conflicts of the ‘90s (Prometheus Books, Amherst, Mass., 1995), p. 179.

[←15]

Coranul, tr. George Grigore, Ed. Herald, Bucureşti, 2012. Citatele sunt preluate ca atare, cu excepţia cazurilor în care varianta în engleză diferă, aceasta având prioritate – n.t.

[←16]

S.P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (Simon and Schuster, New York, 1996).

[←17]

După cum au observat mulţi comentatori, nu există niciun echivalent coranic pentru formula neotestamentară „Daţi deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu” (Mat. 22:21). În consecinţă, nu pare să existe niciun fundament islamic pentru separaţia dintre biserică şi stat. Inutil să mai spunem că aceasta este o problemă.

[←18]

Lewis, Crisis of Islam, p. 20.

[←19]

Nu trebuie să vă gândiţi decât la ce ar apărea în ziarele noastre dacă nu ar exista niciun conflict între Israel şi palestinieni, între indieni şi pakistanezi, între ruşi şi ceceni, între militanţii musulmani şi Occident etc. Problemele dintre Occident şi ţări precum China şi Coreea de Nord vor persista, dar şi acestea derivă de multe ori dintr-o acceptare necritică a unei serii de dogme. Deşi, de pildă, relaţiile tensionate avute cu Coreea de Nord nu sunt explicit religioase, acestea reprezintă o consecinţă directă a faptului că nord-coreenii au ajuns să fie complet dereglaţi mental de ideologia lor politică, de venerarea abjectă a propriilor lideri şi de lipsa informaţiilor despre lumea exterioară. Sunt acum asemenea unei societăţi tribale dotate cu arme nucleare. Dacă cei 29 de milioane de locuitori ai Coreei de Nord ar fi ştiut că sunt unici printre trăsniţii lumii, s-ar fi purtat, probabil, diferit. Principala problemă a Coreei de Nord sunt credinţele nejustificare (sau nejustificabile) ale nord-coreenilor. Vezi P. Gourevitch, „Letter from Korea: Alone in the Dark”, New Yorker, Sept. 8, 2003, pp. 55–75.

[←20]

Vezi, de exemplu, D. Radin, The Conscious Universe: The Scientific Truth of Psychic Phenomena (Harper Collins, New York, 1997), R. Sheldrake, The Sense of Being Stared At: And Other Aspects of the Extended Mind (Crown, New York, 2003) şi R.S. Bobrow, „Paranormal Phenomena in the Medical Literature Sufficient Smoke to Warrant a Search for Fire”, Medical Hypotheses 60 (2003): pp. 864–868. Ar putea exista unele dovezi credibile despre reîncarnare. Vezi I. Stevenson, Twenty Cases Suggestive of Reincarnation (University Press of Virginia, Charlottesville, 1974), Unlearned Language: New Studies in Xenoglossy (University Press of Virginia, Charlottesville, 1984) şi Where Reincarnation and Biology Intersect (Praeger, Westport, Conn., 1997).

[←21]

Da, fiinţele umane sunt capabile de ecolocaţie, doar că nu suntem foarte pricepuţi. Pentru a demonstra acest lucru, nu trebuie decât să închizi ochii, să scoţi un zgomot puternic şi să deplasezi mâna înainte şi înapoi pe direcţia propriei feţe. Sunetul care se reflectă în mână indică poziţia acesteia.

[←22]

John von Neumann – matematician, expert în teoria jocurilor, consultant în domeniul apărării naţionale şi agnostic – s-a convertit la catolicism după ce a fost lovit de cancer. Vezi W. Poundstone, Prisoner's Dilemma (Doubleday, New York, 1992).

[←23]

Naziştii dispreţuiau „fizica evreiască” a lui Einstein, iar comuniştii au respins „biologia capitalistă” a lui Mendel şi Darwin. Dar acestea nu erau critici raţionale, dat fiind că oamenii de ştiinţă disidenţi erau de multe ori închişi sau ucişi.

În pofida acestor fapte, K. Peng şi R.E. Nisbett, „Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction”, American Psychologist 54 (1999): pp. 741–754, au argumentat că există diferenţe semnificative între modurile de raţionare ale diferitelor culturi. Deşi datele furnizate îmi par neconcludente, chiar dacă gândirea orientală şi cea occidentală abordează problemele în mod diferit, nu există niciun motiv care să ne împiedice, în principiu, să ne punem de acord cu privire la ceea ce este raţional să credem.

[←24]

Apariţia în 2003 a sindromului respirator acut din sudul Chinei este un exemplu recent al implicaţiilor globale ale practicilor de sănătate locale. Modul defectuos în care China a gestionat epidemia nu a fost generat de credinţe medicale iraţionale, ci de credinţe politice absurde. Deşi, în momentul de faţă consecinţele nu sunt catastrofale, nu este greu să ne imaginăm o cultură ale cărei credinţe cu privire la epidemiologie ar putea constitui un risc sistematic inacceptabil pentru ceilalţi. Nu încape îndoială că vom sfârşi prin a invada sau prin a pune sub carantină o astfel de societate.

[←25]

Los Angeles Times, March 18, 2002.

[←26]

M. Rees, Our Final Hour (Basic Books, New York, 2003), p. 61.

[←27]

Lăsând la o parte problemele ce ţin de plauzibilitate, incompatibilitatea dintre credinţele noastre religioase le face să fie suspecte în principiu. După cum observa Bertrand Russell, chiar dacă am accepta că una dintre religiile noastre trebuie să fie corectă în toate privinţele, dată fiind cantitatea de puncte de vedere conflictuale aflate în joc, fiecare credincios ar trebui să se aştepte la damnare cel puţin din punctul de vedere al probabilităţilor.

[←28]

Rees, Our Final Hour, a acordat speciei noastre nu mai mult de 50% şanse de a supravieţui acestui secol. Cu toate că prognozele acestuia nu sunt altceva decât conjecturi bazate pe date, merită să fie luate în serios. Omul nu este un trăsnit.

[←29]

Dovada cea mai elocventă este oferită de o leziune în creier care distruge o faţetă a memoriei cuiva, lăsându-le pe celelalte neafectate. De fapt, înţelegerea pe care o avem cu privire la memoria umană depinde în mare parte de astfel de cazuri clinice (cum sunt cele expuse de W. B. Scoville şi B. Milner, „Loss of Recent Memory after Bilateral Hippocampal Lesions", Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry 20 (1957), pp. 11–21). Memoria pe termen lung a fost între timp fragmentată în mai multe tipuri de procesare a informaţiei: semantică, episodică, procedurală etc.; iar memoria pe termen scurt (numită în general „memorie de lucru") este acum subdivizată în memorie fonologică, vizuală, spaţială, conceptuală, auditivă şi central-executivă. Analiza celor două tipuri de memorie este, desigur, incompletă. De pildă, distincţia dintre memoria semantică şi cea episodică nu pare să fie valabilă în cazul memoriei topografice (E.A. Maguire et al, „Recalling Routes around London: Activation of the Right Hippocampus in Taxi Drivers", Journal of Neuroscience 17 [1997], pp. 7103–7110); iar memoria semantică pare să fie susceptibilă unei diviziuni în subtipuri specifice, precum memoria pentru lucrurile vii şi nevii (S.L. Thompson-Schill et al., „A Neural Basis for Category and Modality Specificity of Semantic Knowledge", Neuropsychologia 37 [1999], pp. 671–676; J.R. Hart et al., „Category-Specific Naming Deficit following Cerebral Infarction", Nature 316 [Aug. 1,1985], pp. 439–440).

[←30]

Anumite modalităţi de a interpreta conceptul de „credinţă” îl fac să pară la fel de disjunct. Dacă folosim acest termen prea liber, ar putea să pară că întregul creier participă la formarea „credinţei”. Imaginează-ţi pentru un moment că îţi bate la uşă un bărbat care susţine că reprezintă compania „Publishers Clearing House Sweepstakes”:

-1. Vezi faţa bărbatului, o recunoşti şi astfel „crezi” că ştii cine este persoana. Activitatea din cortexul tău fusiform, în special din emisfera dreaptă, este crucială pentru această recunoaştere, iar o leziune în această zonă va conduce la prosopagnozie (incapacitatea de a recunoaşte feţe familiare sau chiar de a identifica feţele ca atare). Dacă folosim termenul „credinţă” în acest context, este tentant să spunem că persoanele care suferă de prosopagnozie au pierdut anumite „credinţe” despre cum arată ceilalţi oameni.

-2. Recunoscând faţa bărbatului, îţi formezi „credinţa”, bazată pe memoria de lungă durată pentru feţe şi fapte, că acesta este Ed McMahon, renumitul purtător de cuvânt al Publishers Clearing House. O leziune în zona cortexului perirhinal şi perihipocampic ar fi împiedicat formarea acestei „credinţe”. Vezi R.R. Davies et al., „The Human Perirhinal Cortex in Semantic Memory: An in Vivo and Postmortem Volumetric Magnetic Resonance Imaging Study in Semantic Dementia, Alzheimer’s Disease and Matched Controls”, Neuropathology and Applied Neurobiology 28, no. 2 (2002), pp. 167–178, şi A.R. Giovagnoli et al., „Preserved Semantic Access in Global Amnesia and Hippocampal Damage”, Clinical Neuropsychology 15 (2001), pp. 508–515.

-3. Nefiind încă sigur dacă este vreo farsă (poate că domnul McMahon face parte dintr-un episod din Camera ascunsă), mai studiezi încă o dată bărbatul aflat la uşa ta. Bazându-te pe tonul vocii, pe privire şi pe mulţi alţi factori, formezi „credinţa” că este de încredere şi că vorbeşte serios. Capacitatea ta de a forma astfel de judecăţi în mod corect – în special capacitatea ta de a detecta nesinceritatea – necesită funcţionarea cel puţin a unei amigdale, un mic nucleu în formă de migdală, situat în lobul temporal medial. Vezi R. Adolphs et al., „The Human Amygdala in Social Judgment”, Nature 393 [June 4, 1998], pp. 470–474.

-4. Domnul McMahon te informează apoi că eşti fericitul câştigător ar „potului cel mare”. Memoria ta pentru cuvinte (ce necesită procese diferite de memoria pentru feţe) te face să „crezi” că ai câştigat o sumă de bani, în loc de vreun „pot”. Înţelegerea acestei formule necesită funcţionarea girusurilor temporale superior şi mijlociu, în special din emisfera stângă. Vezi A. Ahmad et al., „Auditory Comprehension of Language in Young Children: Neural Networks Identified with fMRI”, Neurology 60 (2003), pp. 1598-1605, şi M.H. Davis şi I.S. Johnsrude, „Hierarchical Processing in Spoken Language Comprehension”, Journal of Neuroscience 23 (2003), pp. 3423–3431.

-5. Ed scoate apoi o bucată de hârtie pe care te invită să o citeşti. Face acest lucru arătând cu degetul. „Credinţa” ta că acesta vrea ca tu să citeşti necesită ceea ce a ajuns să se numească „teorie a minţii” (D. Premack şi G. Woodruff, „Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind”, Behavioral and Brain Sciences 1 (1978), pp. 515–26) – în sensul în care, dacă o ramură de arbore ar fi făcut

mişcări în direcţia unei bucăţi de hârtie, nu ai fi înţeles că „arată" ceva. Anatomia aflată la baza procesului teoriei minţii nu este încă foarte clară, dar se pare că atât cortexul cingulat anterior, cât şi anumite regiuni din lobii frontal şi temporal îţi permit să atribui stări mentale (inclusiv credinţe) celorlalţi. Vezi. K. Vogeley et al., „Mind Reading: Neural Mechanisms of Theory of Mind and Self-perspective", Neuroimage 14 (2001), pp. 170–181; C.D. Frith şi U. Frith, „Interacting Minds – A Biological Basis", Sciences Compass 286 (1999), pp. 1692–1695; şi P.C. Fletcher et al., „Other Mind in the Brain: A Funcţional Imaging Study of Theory of Mind in Story Comprehension", Cognition 57 (1995), pp. 109–128.

-6. Examinând din ochi hârtia, vezi următoarele simboluri după propriul nume: 10.000.000 $. Un proces referitor la cifrele arabe (probabil situat în lobul parietal stâng, vezi G. Denes şi M. Signorini, „Door But Not Four and 4 a Category Specific Transcoding Deficit in a Pure Acalculic Patient", Cortex 37, no. 2 [2001], pp. 267–272) te face să „crezi" că hârtia respectivă este de fapt un cec pentru zece milioane de dolari.

Deşi a fost nevoie de intervenţia mai multor procese de activitate neuronală pentru a te face să crezi că ai câştigat o sumă enormă de bani, *această* idee – reprezentată în mod explicit în limbaj – este cea care contribuie la schimbările generale care au loc în sistemul tău nervos şi în viaţa ta. Poate că îl vei surprinde pe domnul McMahon cu un strigăt, poate vei izbucni în plâns; nu mai sunt decât câteva ore până când vei începe să faci cumpărături fără rezerve. Credinţa că tocmai ai câştigat zece milioane de dolari va fi autoarea tuturor acestor acţiuni, voluntare şi involuntare. Şi, în particular, îţi va dicta următorul comportament: când eşti întrebat „Ai câştigat cumva zece milioane de dolari?" vei răspunde, dacă eşti mişcat de spiritul candorii, „da".

[←31]

În acest sens, credinţa este ceea ce filosofii numesc în general „atitudine propoziţională”. De fapt, avem multe astfel de atitudini şi sunt de obicei acestea sunt indicate printr-o propoziţie ce conţine cuvântul „că”: putem *crede că, aprecia că, spera că, pretinde că* etc.

[←32]

Formarea anumitor credinţe primitive ar putea să nu se deosebească de pregătirea unei planificări motorii. Pentru o discuţie despre judecata vizuală şi răspunsul oculomotor, vezi J.I. Gold şi M.N. Shadlen, „Representation of a Perceptual Decision in Developing Oculomotor Commands", *Nature* 404 (March 23, 2000), pp. 390–394, şi „Banburismus and the Brain: Decoding the Relationship Between Sensory Stimuli, Decisions, and Reward", *Neuron* 36, no. 2 (2002), pp. 299–308.

[←33]

Nu trebuie să aducem „în faţa justiţiei" membrii Al-Qaeda doar pentru ce s-a petrecut la 11 septembrie. Miile de bărbaţi, femei şi copii care au dispărut în ruinele Turnurilor Gemene nu mai pot fi ajutaţi, iar sentinţele care ar putea fi date, oricât de multă satisfacţie ar oferi unora, nu vor schimba acest fapt. Intervenţiile noastre ulterioare în Afganistan şi în alte locuri sunt justificate de ceea ce li s-ar putea întâmpla altor oameni nevinovaţi dacă membrilor Al-Qaeda li s-ar permite să trăiască în continuare după propriile credinţe. Ororile de la 11 septembrie ar trebui să constituie o motivaţie nu pentru că ne oferă o nedreptate pe care să o răzbunăm, ci pentru că dovedeşte dincolo de orice îndoială că unii musulmani din secolul al douăzeci şi unulea cred cu adevărat în cele mai periculoase şi implauzibile principii ale credinţei lor.

[←34]

Un studiu atent al structurii limbajului ne dezvăluie că nu ne aflăm în faţa unui caz special, din moment ce toate cuvintele şi folosirea lor ne conduc în cercuri de explicaţie mutuală.

[←35]

Filosoful Donald Davidson a folosit acest lucru în cercetarea sa referitoare la „interpretarea radicală”. O consecinţă a relaţiei dintre credinţă şi semnificaţie este că orice încercare de a înţelege utilizatorul unui limbaj ne cere să presupunem că acesta este în esenţă raţional (acesta este „principiul carităţii” al lui Davidson).

[←36]

Cel puţin la scara „clasică" la care trăim. Faptul că lumea cuantică nu se comportă astfel explică de ce nimeni nu poate susţine că o „înţelege" în termeni realişti.

[←37]

D. Kahneman şi A. Tversky, „On the Reality of Cognitive Illusions", Psychological Review 103 (1996), pp. 582-591; G. Gigerenzer, „On Narrow Norms and Vague Heuristics: A Reply to Kahneman and Tversky", ibid., pp. 592-596; K.J. Holyoak şi P.C. Cheng, „Pragmatic Reasoning with a Point of View", Thinking and Reasoning 1 (1995), pp. 289-313; J.R. Anderson, „The New Theoretical Framework", în The Adaptive Character of Thought (Erlbaum, Hillsdale, N.J., 1990); K. Peng şi R.E. Nisbett, „Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction", American Psychologist 54 (1999), pp. 741–754; K.E. Stanovich şi R.F. West, „Individual Differences in Rational Thought", Journal of Experimental Psychology: General 127 (1998), p. 161.

[←38]

A.R. Mele, „Real Self-Deception”, Behavioral and Brain Sciences 20 (1997), pp. 91–102, „Understanding and Explaining Real Self-Deception”, ibid., pp. 127–136, şi Self-Deception Unmasked (Princeton University Press, Princeton, 2001); H. Fingarette, Self-Deception (University of California Press, Berkeley, 2000); J.P. Dupuy, ed., Self-Deception and Paradoxes of Rationality (CSLI Publications, Stanford, 1998); D. Davidson, „Who Is Fooled?” ibid.; G. Quattrone şi A. Tversky, „Self-Deception and the Voter's Illusion”, în The Multiple Self ed. J. Elster (Cambridge University Press, Cambridge, 1985), pp. 35–57.

[←39]

Ziua independenţei la americani – n.t.

[←40]

Se presupune aici că multe dintre credinţe au termeni comuni, aşa cum se întâmplă în mod invariabil în cazul fiinţelor umane.

[←41]

Acest exemplu este luat din W. Poundstone, Labyrinths of Reason: Paradox, Puzzles, and the Frailty of Knowledge (Anchor Press, New York, 1988), pp. 183–188.

[←42]

Există teorii fizice recente care prezic calculul cuantic într-un număr infinit de universuri paralele (D. Deutsch, The Fabric of Reality [Penguin, New York, 1997]) sau posibilitatea ca, într-o zi, întreaga materie să se organizeze asemenea unui supercomputer „omniscient” (F. Tipler, The Physics of Immortality [Doubleday, New York, 1995]) folosindu-se de o dilatare a spaţiului-timp ce rezultă din colapsul gravitaţional al universului. Am exclus din discuţia prezentă aceasta, precum şi din alte hierofanii teoretice.

[←43]

O altă modalitate de a ajunge la aceste constrângeri logice şi semantice este de a spune că credinţele noastre trebuie să fie sistematice. Sistematicitatea este o proprietate pe care credinţele o moştenesc din limbaj, din logică şi din lume în general. Aşa cum sensul multor cuvinte derivă din existenţa altor cuvinte, la fel fiecare credinţă necesită multe altele pentru a se situa în reprezentarea generală a lumii a unei persoane. Încă este un mister cum îşi începe mişcarea mecanismul cogniţiei, însă nu există îndoieli că venim pe lume având diferite capacităţi protolingvistice şi protodoxastice (de la grecescul doxa, „credinţă") care ne permit să interpretăm tumultul simţurilor ca regularităţi în mediul înconjurător şi în noi înşine. Nu învăţăm o limbă memorând o listă de fraze neînrudite şi nu ne formăm o perspectivă asupra lumii adoptând o înşiruire de credinţe neasociate. Pentru o discuţie despre sistematicitatea limbajului, vezi J.A. Fodor şi Z.W. Pylyshyn, „Systematicity of Cognitive Representation", extras din „Connectionism and Cognitive Architecture", în Connections and Symbols, ed. S. Pinker şi J. Mehler (MIT Press, Cambridge, 1988). Pentru ca o credinţă să fie despre ceva, trebuie să fie asociată cu alte credinţe. (Pentru moment, am lăsat deoparte posibilitatea existenţei unor credinţe care nu au nevoie de altele pentru a avea sens. Indiferent dacă astfel de credinţe atomice există sau nu, este evident că majoritatea credinţelor noastre nu sunt de acest tip.)Sistematicitatea logicii pare să fie garantată de următorul fapt: dacă o propoziţie dată este „adevărată", orice propoziţie (sau raţionament) care o contrazice trebuie să fie „falsă". O astfel de cerinţă pare să reflecte dispoziţia obiectelor în lume şi astfel impune constrângeri logice comportamentului nostru. Dacă o afirmaţie precum „Prăjiturile sunt în dulap" este crezută, se transformă într-un principiu de acţiune – adică, atunci când vreau prăjituri, le voi căuta în dulap. În faţa unei astfel de credinţe, o afirmaţie contradictorie precum „Dulapul este gol" va fi considerată ostilă formării planului meu comportamental. Un comportament încrezător de căutare a prăjiturilor cere ca propriile mele credinţe să aibă o anumită relaţie logică.

[←44]

S. Pinker, The Blank Slate (Viking, New York, 2002), p. 33.

[←45]

Există un punct de contact între observaţiile mele de aici şi „modelele mentale” din explicaţia raţionamentelor dezvoltată de P.N. Johnson-Laird şi R.M.J. Byrne, Deduction (Erlbaum, Hillsdale, N.J., 1991), cap. 5–6. Aş observa, cu toate acestea, că modelele noastre mentale ale obiectelor din lume se comportă astfel fiindcă obiectele se comportă în acelaşi fel. Pentru îndoieli cu privire la faptul dacă un concept precum „şi” ar putea fi învăţat, vezi L. Rips, „Deduction and Cognition”, în An Invitation to Cognitive Science: Thinking, ed. E.E. Smith şi D.N. Osherson (mit Press, Cambridge, 1995), pp. 297–343.

[←46]

Desigur, ne putem gândi la exemple în care unele dintre cuvintele noastre ies din logica obişnuită. De pildă, nu poţi să pui umbra unui măr şi umbra unei portocale în cutia de prânz a lui Jack, să închizi apoi capacul şi să te aştepţi să le recuperezi la sfârşitul zilei.

[←47]

O altă proprietate a credinţei derivă direct din natura limbajului: aşa cum nu numărul de propoziţii pe care o persoană le poate rosti este nelimitat (se spune de multe ori că limbajul este „productiv” în acest sens), tot aşa este şi numărul de credinţe despre lume pe care le poate forma. Întrucât acum cred că nu este nicio bufniţă în debaraua mea, pot, de asemenea, să cred că nu există două bufniţe, nici trei... ad infinitum.

[←48]

Majoritatea neurosavanţilor sunt de părere că avem în jur de 1011-1012 neuroni, fiecare dintre aceştia formând în medie 104 conexiuni cu vecinii săi. Prin urmare, avem în jur de 1015-1016 sinapse individuale. Este un număr mare, dar tot finit.

[←49]

După N. Block, „The Mind as the Software of the Brain”, în An Invitation to Cognitive Science: Thinking, ed. E.E. Smith şi D.N. Osherson (MIT Press, Cambridge, 1995), pp. 377–425.

[←50]

D.J. Simons et al., „Evidence for Preserved Representations in Change Blindness”, Consciousness and Cognition 11, no. 1 (2002), pp. 78–97; M. Niemeier et al, „A Bayesian Approach to Change Blindness”, Annals of the New York Academy of Sciences 956 (2002), pp. 474–475.

[←51]

R. Kurzweil, The Age of Spiritual Machines (Penguin, New York, 1999).

[←52]

Să luăm ca exemplu o credinţa matematică precum 2 + 2 = 4. Nu numai că cei mai mulţi dintre noi credem această propoziţie, ci această credinţă este în mod aprioric valabilă în fiecare clipă. Nu părem să o construim în funcţie de împrejurări, ci în virtutea unor astfel de credinţe rudimentare construim altele. Dar ce putem spune despre o credinţă precum 865762 + 2 = 865764? Cei mai mulţi dintre noi nu ne-am fi gândit la o astfel de sumă şi o vom crede numai prin construirea acesteia în conformitate cu legile aritmeticii. Şi totuşi, procedând astfel, o vom asimila la fel cum facem cu propoziţia 2 + 2 = 4. Există vreo diferenţă între aceste credinţe matematice? în termeni fenomenologici, sigur că da. Vei observa, de pildă, că nu poţi rosti (sau gândi) cu uşurinţă suma mai mare, în timp ce doi plus doi egal patru îţi vine în minte aproape ca un reflex. Însă, cât despre angajamentele noastre epistemice, aceste credinţe sunt la fel de „adevărate". De fapt, cu toţii ne lăsăm viaţa pe mâinile validităţii unor propoziţii mult mai complicate (şi, astfel, mult mai puţin transparente) de fiecare dată când ne urcăm într-un avion sau când trecem un pod. În fond, cei mai mulţi credem că o operaţie precum adunarea este conservatoare de adevăr, în sensul că poate fi repetată la nesfârşit, cu valori oricât cât de mari, oferind de fiecare dată rezultate valide. Dar rămâne întrebarea: cum putem şti că o credinţă precum 2 + 2 = 4 nu este construită din nou de fiecare dată când o folosim? Cu alte cuvinte, cum ştim că o credem în mod aprioric? Dacă suntem tentaţi să spunem că această credinţă este întotdeauna proaspăt construită, trebuie să întrebăm cu ce este construită? Cu regulile adunării? Pare îndoielnic că o persoană ar putea şti că practică adunarea cu succes, dacă nu ar fi crezut deja că 2 + 2 = 4. Pare însă la fel de cert că nu te-ai trezit în dimineaţa asta crezând că opt sute şaizeci cinci de mii şapte sute şaizeci şi doi plus doi egal opt sute şaizeci cinci de mii şapte sute şaizeci şi patru. Pentru a exista cu adevărat în creierul tău, această credinţă trebuie să fie construită, în clipa prezentă, pe baza credinţei tale anterioare că doi plus doi egal patru. Este evident că multe credinţe sunt de acest fel. De fapt, am putea să nu credem majoritatea lucrurilor pe care le credem despre lume până când nu spunem că le credem.

[←53]

Argumentul autorului se bazează pe originalul englezesc *because*, derivat din sintagma mai veche *by cause*, „prin cauză”, „din cauză că” – n.t.

[←54]

Vezi D.T. Gilbert et al., „Unbelieving the Unbelievable: Some Problems in the Rejection of False Information", Journal of Personality and Social Psychology 59 (1990), pp. 601–613; D.T. Gilbert, „How Mental Systems Believe", American Psychologist 46, no. 2 (1991), pp. 107–119.

[←55]

Paul Tillich, *Dinamica credinţei*, traducere de Sorin Vârtop, Ed. Herald, Bucureşti, 2007 – n.t.

[←56]

Giulgiul din Torino a fost poate una dintre cele mai venerate relicve din lumea creştină, întrucât se crede că este însuşi giulgiul în care corpul lui Isus a fost învelit înainte de punerea în mormânt. În 1988, Vaticanul a permis datarea cu carbon 14 a unor mici fragmente din giulgiu de către trei laboratoare independente (Universitatea Oxford, Universitatea Arizona şi Institutul Federal de Tehnologie din Zürich) într-un studiu coordonat de Muzeul Britanic. Toate cele trei instituţii au ajuns la concluzia că giulgiul este un fals medieval datat între anii 1260 şi 1390.

[←57]

Eng. *cracker*, biscuit sau, mai exact, ostie (pâine nedospită, azimă, care serveşte la cuminecătură în cultul catolic şi în cel luteran) – n.t.

[←58]

O. Friedrich, The End ofthe World: A History (Coward, McCann & Geoghegan, New York, 1982), pp. 122–124.

[←59]

Pasajul citat poate fi găsit în The Profession of Faith of the Roman Catholic Church.

[←60]

Această credinţă explicită are elemente comportamentale şi neurologice implicite, şi este clar că depinde de moştenirea noastră genetică. Animalele inferioare nu obişnuiesc să se arunce de pe stânci.

[←61]

K. Popper, The Logic of Scientific Discovery (1959; reed. Routledge, Londra, 1972) şi Objective Knowledge (1972; reed. Clarendon Press, Oxford, 1995).

[←62]

T. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (1962; reed. University of Chicago Press, Chicago, 1970).

[←63]

Atât Popper, cât şi Kuhn au avut multe lucruri interesante şi utile de spus despre filosofia ştiinţei şi despre problemele cu care ne confruntăm când afirmăm că ştim alcătuirea lumii, însă operele lor au avut un efect nedorit, mai ales la cei care nu le-au citit, dând naştere multor idei ridicole. Deşi există probleme epistemologice reale ce trebuie elucidate, diferitele grade de raţionalitate din spatele afirmaţiilor pot fi apreciate de orice persoană sănătoasă mental. Nu toate afirmaţiile au aceeaşi validitate.

[←64]

B. Russell, Why I Am Not a Christian, ed. P. Edwards (Simon and Schuster, New York, 1957), p. 35.

[←65]

J. Glover, Humanity: A Moral History of the Twentieth Century (Yale University Press, New Haven, 1999) face aceleaşi sugestii. Vezi de asemenea A.N. Yakovlev, A Century of Violence in Soviet Russia (Yale University Press, New Haven, 2002).

[←66]

„Cât despre tortura frânghiei, aceasta se realizează în felul următor: prizonierul îşi are mâinile legate la spate, cu greutăţi legate de picioare, şi apoi este ridicat până când capul îi ajunge la scripete. Este ţinut agăţat în felul acesta pentru o vreme, astfel încât greutăţile agăţate de picioare să îi întindă într-un mod teribil toate încheieturile şi membrele. Şi apoi este lăsat brusc să cadă, prin eliberarea frânghiei, dar este oprit înainte să atingă solul, în urma smuciturii, braţele şi picioarele îi sunt dislocate, iar şocul pe care îl primeşte în urma opririi bruşte a căderii şi greutăţile agăţate de picioare ce îi întind corpul într-un mod intens şi crud îi produc cea mai înfiorătoare durere”. John Marchant, citat în J. Swain, The Pleasures of the Torture Chamber (Dorset Press, New York, 1931), p. 169.

[←67]

Ibid., pp. 174–75, 178.

[←68]

Vezi Swain, Pleasures; O. Friedreich, The End of the World: A History (Coward, McCann & Geoghegan, New York, 1982); şi L. George, Crimes of Perception: An Encyclopedia of Heresies and Heretics (Paragon House, New York, 1995)

[←69]

Pentru referinţele explicite la erezie şi pentru intoleranţa naturală a credincioşilor faţă de disidenţă, vezi I Cor. 11:19; Gal. 5:20; II Pet. 2:1; Rom. 16:17; I Cor. 1:10, 3:3, 14:33; Fil. 4:2; şi Iud. 19.

[←70]

Nu trebuie decât să ne amintim de soarta lui William Tyndale, după ce, într-un an atât de târziu precum 1536, a publicat propria traducere a Noului Testament în engleză:

Apoi, crezând că se află în siguranţă, s-a instalat în Anvers. Dar subestimase gravitatea ofensei sale şi stăruinţa suveranului său [Henric al VIII-lea, aflat într-o dispoziţie pioasă]. Oamenii regelui nu au încetat să-l caute. Şi acum l-au arestat. La insistenţa lui Henric, a fost încarcerat vreme de şaisprezece luni în castelul Vilvorde, lângă Bruxelles, a fost judecat pentru erezie şi, după condamnare, a fost executat public cu ajutorul garotei. Cadavrul acestuia a fost ars apoi pe rug, ca avertizare pentru oricine ar fi ispitit de nebunia acestuia. Vezi W. Manchester, A World Lit Only by Fire: The Medieval Mind and the Renaissance (Little, Brown, Boston 1992), p. 204.

[←71]

Totuşi, Biblia cere cel puţin doi martori care să confirme că acuzatul a „umblat după alţi dumnezei” şi ca aceştia să fie primii care aruncă piatra (Deut. 17:6-7). Inchiziţia s-a văzut forţată, de dragul eficienţei, să relaxeze această regulă.

[←72]

Mat. 5:18.

[←73]

Friedrich, End of the World, p. 70.

[←74]

Franciscanii au avut şi ei un rol. După cum scrie Russell în A History of Western Philosophy (Simon and Schuster, New York, 1945), p. 450:

Dacă Satana ar exista, viitorul ordinului fondat de Sfântul Francisc i-ar fi adus cea mai deplină bucurie. Succesorul imediat al Sfântului Francisc la şefia ordinului, Fratele Elias, s-a bălăcit în huzur şi a îngăduit abandonarea totală a sărăciei. Principala îndeletnicire a franciscanilor în anii imediat următori morţii fondatorului lor a constat în recrutarea de combatanţi pentru aprigele şi sângeroasele încleştări dintre guelfi şi ghibelini. Inchiziţia, creată la şapte ani după moartea sa, a fost, în mai multe ţări, condusă în principal de franciscani. O mică minoritate, numită „spiritualii”, a rămas fidelă învăţăturii sale; mulţi dintre ei au fost arşi de Inchiziţie pentru erezie. Aceşti oameni susţineau că Cristos şi apostolii n-au avut nici un fel de bunuri proprii, nici măcar hainele pe care le purtau; această opinie a fost condamnată ca eretică în 1323 de către Ioan al XXII-lea. Rezultatul net al vieţii Sfântului Francisc a fost crearea încă a unui ordin monahal bogat şi corupt, întărirea ierarhiei şi facilitarea prigoanei contra tuturor celor ce excelau prin fervoare morală sau gândire liberă. Când te gândeşti la propriile lui ţeluri şi la caracterul lui, nici că-ţi poţi închipui un rezultat de o mai crâncenă ironie, [tr. rom. D. Stoianovici, Humanitas, 2005 – n.t.]

[←75]

Friedrich, End of the World, p. 74.

[←76]

Ibid., p. 96.

[←77]

Compară o mare parte din ce spune Isus cu citatul anterior din Ioan 15:6 sau cu Matei 10:34: „Nu socotiţi că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie". Pentru o demonstraţie remarcabil de elegantă a incoerenţei Bibliei, recomand cartea lui Burr, Selfcontradictions of the Bible (1860). Burr prezintă 144 propoziţii – teologice, morale, istorice şi speculative – toate frumos confruntate cu antiteza lor, după cum urmează: Dumnezeu este văzut şi auzit/Dumnezeu este invizibil şi nu poate fi auzit; Dumnezeu este prezent pretutindeni, vede şi ştie totul/Dumnezeu nu este prezent pretutindeni, nici nu vede şi nici nu ştie totul; Dumnezeu este creatorul răului/Dumnezeu nu este creatorul răului; adulterul este interzis/adulterul este permis; Tatăl lui Iosif soţul Mariei, a fost Iacov/Tatăl soţului Mariei a fost Eli; pruncul Isus a fost dus în Egipt/pruncul Isus nu a fost dus în Egipt; Ioan era în închisoare când Isus s-a dus în Galileea/Ioan nu era în închisoare când Isus s-a dus în Galileea; Isus a fost răstignit în ceasul al treilea/Isus a fost răstignit în ceasul al şaselea; Cristos este egalul lui Dumnezeu/Cristos nu este egalul lui Dumnezeu; este imposibil să cazi din har/este posibil să cazi din har; etc. – toate susţinute de citate din Vechiul şi Noul Testament. Multe dintre aceste pasaje sunt contradicţii perfecte (adică nu se poate afirma adevărul unui lucru fără susţinerea falsităţii celuilalt). Poate că nu există o dovadă mai mare a imperfecţiunii Bibliei ca reprezentare a realităţii, divine sau mundane, decât astfel de mostre de incoerenţă. Desigur, de îndată ce credinţa pune stăpânire pe tine, chiar şi contradicţiile perfecte pot folosite cu entuziasm ca respingeri cereşti ale logicii pământeşti. Martin Luther a închis poarta raţiunii cu o singură propoziţie: „Duhul Sfânt se uită doar la substanţă şi nu este legat de cuvinte". S-ar părea că Duhului Sfânt îi place să joace tenis fără plasă.

[←78]

Este adevărat că Augustin nu a fost sadic până în măduva oaselor. Considera că ereticii ar trebui să fie examinaţi „nu întinzându-i pe patul de tortură, nu pârjolindu-i cu flăcări sau brăzdându-le carnea cu gheare de fier, ci bătându-i cu vergi”. Vezi P. Johnson, A History of Christianity (Simon and Schuster, New York, 1976), pp. 116–137.

[←79]

Voltaire, „Inquisition”, Philosophical Dictionary, ed. şi tr. T. Besterman (Penguin Books, Londra, 1972), p. 256.

[←80]

Din The Percy Anecdotes, citat în Swain, Pleasures, p. 181.

[←81]

Manchester, A World Lit Only by Fire, pp. 190–193.

[←82]

W. Durant, The Age of Faith (1950; reed. Easton Press, Norwalk, Conn., 1992), p. 784.

[←83]

În vremea când creştinii încă erau o sectă minoră, fuseseră acuzaţi de aceeaşi crimă de către romanii păgâni. De fapt, în mintea creştinilor medievali existau multe concordanţe între vrăjitoare şi evrei. Evreii erau acuzaţi cu regularitate de vrăjitorie, iar textele magice erau de multe ori atribuite (în mod specios) lui Solomon şi unor surse cabalistice.

[←84]

R. Briggs, Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft (Viking, New York, 1996), p. 8, spune următoarele legat de acest subiect:

Pe coastele mai sălbatice ale mişcărilor feministe şi ale celor dedicate cultului vrăjitoarelor s-a instituit un mit puternic, potrivit căruia, în Europa, au fost arse pentru vrăjitorie nouă milioane de femei; că a fost de fapt un feminicid şi nu un genocid. Aceasta este o supraestimare cu un factor de până la 200, întrucât calculele moderne cele mai rezonabile estimează că, între 1450 şi 1750, au avut loc în jur de 100 000 de procese, care au presupus între 40 000 şi 50 000 de execuţii, dintre care între 20 şi 25 de procente au fost bărbaţi.

O astfel de reevaluare a cifrelor nu micşorează cu nimic ororile şi nedreptăţile perioadei. Chiar şi o lectură despre procesele vrăjitoarelor din Salem, care au rezultat în spânzurarea a „numai” nouăsprezece persoane, ne aduce faţă în faţă cu acest rău ce pare nemărginit şi care poate ajunge să umple golurile din înţelegerea pe care o avem despre lume.

[←85]

C. Mackay, Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds (1841; reed. Barnes & Noble, New York, 1993), p. 529.

[←86]

R. Rhodes, Deadly Feasts: Tracking the Secrets of a Terrifying New Plague (Simon and Schuster, New York, 1997), p. 78.

[←87]

Există unele îndoieli cu privire la faptul dacă populaţia fore, sau oricare altă populaţie, a ajuns să practice canibalismul sistematic (vezi articolul „cannibalism” din The Oxford Companion to the Body). Dacă aceste îndoieli se confirmă, ar trebui să se caute o explicaţie alternativă pentru transmiterea practicii kuru, trebuind să fie însă de la sine înţeles că nu se datorează vrăjitoriei. Cu toate acestea, îndoielile cercetătorilor cu privire la canibalism par cumva rupte de realitate, date fiind nenumăratele dovezi ale acestor practici în rândul miliţiilor Africii moderne, în ţări precum Congo, Uganda, Liberia, Angola şi altele. În astfel de locuri, credinţele magice sunt în continuare foarte răspândite, precum ideea potrivit căreia consumul organelor propriului duşman te poate face imun la gloanţe. Vezi D. Bergner, „The Most Unconventional Weapon”, New York Times Magazine, March 26, 2003, pp. 48–53.

[←88]

Să luăm ca exemplu o credinţa matematică precum 2 + 2 = 4. Nu numai că cei mai mulţi dintre noi credem această propoziţie, ci această credinţă este în mod aprioric valabilă în fiecare clipă. Nu părem să o construim în funcţie de împrejurări, ci în virtutea unor astfel de credinţe rudimentare construim altele. Dar ce putem spune despre o credinţă precum 865762 + 2 = 865764? Cei mai mulţi dintre noi nu ne-am fi gândit la o astfel de sumă şi o vom crede numai prin construirea acesteia în conformitate cu legile aritmeticii. Şi totuşi, procedând astfel, o vom asimila la fel cum facem cu propoziţia 2 + 2 = 4. Există vreo diferenţă între aceste credinţe matematice? în termeni fenomenologici, sigur că da. Vei observa, de pildă, că nu poţi rosti (sau gândi) cu uşurinţă suma mai mare, în timp ce doi plus doi egal patru îţi vine în minte aproape ca un reflex. Însă, cât despre angajamentele noastre epistemice, aceste credinţe sunt la fel de „adevărate". De fapt, cu toţii ne lăsăm viaţa pe mâinile validităţii unor propoziţii mult mai complicate (şi, astfel, mult mai puţin transparente) de fiecare dată când ne urcăm într-un avion sau când trecem un pod. În fond, cei mai mulţi credem că o operaţie precum adunarea este conservatoare de adevăr, în sensul că poate fi repetată la nesfârşit, cu valori oricât cât de mari, oferind de fiecare dată rezultate valide. Dar rămâne întrebarea: cum putem şti că o credinţă precum 2 + 2 = 4 nu este construită din nou de fiecare dată când o folosim? Cu alte cuvinte, cum ştim că o credem în mod aprioric? Dacă suntem tentaţi să spunem că această credinţă este întotdeauna proaspăt construită, trebuie să întrebăm cu ce este construită? Cu regulile adunării? Pare îndoielnic că o persoană ar putea şti că practică adunarea cu succes, dacă nu ar fi crezut deja că 2 + 2 = 4. Pare însă la fel de cert că nu te-ai trezit în dimineaţa asta crezând că opt sute şaizeci cinci de mii şapte sute şaizeci şi doi plus doi egal opt sute şaizeci cinci de mii şapte sute şaizeci şi patru. Pentru a exista cu adevărat în creierul tău, această credinţă trebuie să fie construită, în clipa prezentă, pe baza credinţei tale anterioare că doi plus doi egal patru. Este evident că multe credinţe sunt de acest fel. De fapt, am putea să nu credem majoritatea lucrurilor pe care le credem despre lume până când nu spunem că le credem.

[←89]

Vezi D.T. Gilbert et al., „Unbelieving the Unbelievable: Some Problems in the Rejection of False Information”, Journal of Personality and Social Psychology 59 (1990), pp. 601–613; D.T. Gilbert, „How Mental Systems Believe”, American Psychologist 46, no. 2 (1991), pp. 107–119.

[←90]

Acest lucru explică de ce credinţe care sunt adevărate în mod accidental nu sunt considerate cunoaştere, chiar şi atunci când sunt justificate. După cum a observat filosoful Edmund Gettier, cu mult timp în urmă, am putea crede că un lucru este adevărat (de exemplu, că este ora 12:31), am putea avea această credinţă din motive întemeiate (mă uit acum la un ceas care arată ora 12:31), iar credinţa noastră ar putea fi adevărată (chiar este ora 12:31), dar am putea să nu ne aflăm într-o stare de cunoaştere a lumii (fiindcă, în cazul de faţă, ceasul este stricat şi arată ora potrivită doar din întâmplare). Deşi există multe nuanţe filosofice care pot fi analizate aici, faptul de bază este următorul: pentru ca propriile noastre credinţe să reprezinte cu adevărat lumea, trebuie să aibă o relaţie corectă cu lumea.

[←91]

Aici par să fiarbă diferite provocări epistemologice: Cum putem avea o cunoaştere adevărată a lumii? In funcţie de cum interpretăm cuvinte precum „adevărat” şi „lume”, întrebările de acest fel pot părea că sunt fie iremediabil de dificile, fie triviale. În acest moment, o lectură trivială este suficientă pentru ce ne-am propus. Orice ar fi de fapt realitatea, lumea experienţei noastre manifestă regularităţi indubitabile. Aceste regularităţi sunt de diferite feluri, iar unele dintre ele sugerează conexiuni legitime între anumite evenimente. Există o diferenţă între simpla corelaţie şi juxtapunerile de genul celor pe care le considerăm cauzale. După cum a observat filosoful scoţian David Hume, lucrul acesta ne pune în faţa unei dificultăţi, din moment ce, în lume, nu întâlnim niciodată cauze, ci numai corelaţii valide. De fapt, încă se dezbate ce anume ne face să atribuim putere cauzală anumitor evenimente, în timp ce o negăm în cazul altora (vezi M. Wu şi P.W. Cheng, „Why Causation Need Not Follow from Statistical Association: Boundary Conditions for the Evaluation of Generative and Preventative Causal Powers”, Psychological Science 10 [1999], pp. 92–97). Şi totuşi, îndată ce ne căpătăm credinţele despre lume şi acestea ne ghidează comportamentul, nu mai pare să existe niciun mister care să ne preocupe. Se întâmplă astfel că anumite regularităţi (cele pe care le considerăm cauzale), atunci când sunt adoptate ca îndrumătoare pentru acţiune, ne servesc propriile ţeluri în mod admirabil – pe când altele, care sunt la fel de regulate (simple corelaţii, epifenomene), nu au aceeaşi utilitate. Orice surpriză care ar putea apărea nu conduce decât la o reevaluare a rolurilor cauzale şi la formarea unor noi credinţe. Nu trebuie să ne confruntăm cu Hume pentru a şti că, dacă ne dorim căldură, este preferabil să căutăm foc în loc de fum; şi nici nu trebuie să cunoaştem toate criteriile pe care le folosim când facem judecăţi cauzale pentru a aprecia implicaţiile logice şi comportamentale ale credinţei că A este cauza lui B, pe când C nu este. De îndată ce ajungem să credem ceva (din motive întemeiate sau nu), cuvintele şi acţiunile noastre ne cer să rectificăm orice inconsistenţă de care ne lovim.

[←92]

Vezi H. Benson, împreună cu M. Stark, Timeless Healing: The Power and Biology of Belief (Scribner, New York, 1996).

[←93]

Giulgiul din Torino a fost poate una dintre cele mai venerate relicve din lumea creştină, întrucât se crede că este însuşi giulgiul în care corpul lui Isus a fost învelit înainte de punerea în mormânt. În 1988, Vaticanul a permis datarea cu carbon 14 a unor mici fragmente din giulgiu de către trei laboratoare independente (Universitatea Oxford, Universitatea Arizona şi Institutul Federal de Tehnologie din Zürich) într-un studiu coordonat de Muzeul Britanic. Toate cele trei instituţii au ajuns la concluzia că giulgiul este un fals medieval datat între anii 1260 şi 1390.

[←94]

O. Friedrich, The End ofthe World: A History (Coward, McCann & Geoghegan, New York, 1982), pp. 122–124.

[←95]

Pasajul citat poate fi găsit în The Profession of Faith of the Roman Catholic Church.

[←96]

Această credinţă explicită are elemente comportamentale şi neurologice implicite, şi este clar că depinde de moştenirea noastră genetică. Animalele inferioare nu obişnuiesc să se arunce de pe stânci.

[←97]

K. Popper, The Logic of Scientific Discovery (1959; reed. Routledge, Londra, 1972) şi Objective Knowledge (1972; reed. Clarendon Press, Oxford, 1995).

[←98]

T. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (1962; reed. University of Chicago Press, Chicago, 1970).

[←99]

Atât Popper, cât şi Kuhn au avut multe lucruri interesante şi utile de spus despre filosofia ştiinţei şi despre problemele cu care ne confruntăm când afirmăm că ştim alcătuirea lumii, însă operele lor au avut un efect nedorit, mai ales la cei care nu le-au citit, dând naştere multor idei ridicole. Deşi există probleme epistemologice reale ce trebuie elucidate, diferitele grade de raţionalitate din spatele afirmaţiilor pot fi apreciate de orice persoană sănătoasă mental. Nu toate afirmaţiile au aceeaşi validitate.

[←100]

B. Russell, Why I Am Not a Christian, ed. P. Edwards (Simon and Schuster, New York, 1957), p. 35.

[←101]

J. Glover, Humanity: A Moral History of the Twentieth Century (Yale University Press, New Haven, 1999) face aceleaşi sugestii. Vezi de asemenea A.N. Yakovlev, A Century of Violence in Soviet Russia (Yale University Press, New Haven, 2002).

[←102]

Wistrich, Anti-Semitism, pp. 19–20.

[←103]

Citat în G. Wills, „Before the Holocaust”, New York Times Book Review, Sept. 23, 2001.

[←104]

Citat în Goldhagen, Hitler’s Willing Executioners, p. 106. Desigur, antisemitismul susţinut de Biserică nu s-a limitat doar la Germania. Este suficient să citim afirmaţia arhiepiscopului Bisericii Catolice din Polonia, August Hlond, dintr-o scrisoare pastorală din 1936: „Problema evreiască va exista cât timp vor exista evrei. Este un fapt că evreii luptă împotriva Bisericii Catolice, stăruind în gândirea lor liberă, şi sunt avangarda nelegiuirii, a bolşevismului şi a subversiunii... Este un fapt că evreii înşală, au înclinaţie spre cămătărie şi sunt proxeneţi. Este un fapt că influenţa etică şi religioasă a tinerilor evrei asupra tinerilor polonezi este una negativă”. După cum spune J. Carroll („The Silence”, New Yorker, April 7, 1997), „scrisoarea lui Hlond are grijă să spună că aceste «fapte» nu justifică uciderea evreilor, dar este greu de înţeles cum un astfel de antisemitism venit din partea unei figuri catolice importante din Polonia nu a avut nicio legătură cu ce a urmat. În decursul deceniilor şi secolelor acestui mileniu, astfel de sentimente exprimate de lideri creştini nu au reprezentat un fenomen izolat”.

[←105]

G. Lewy, The Catholic Church and Nazi Germany (McGraw-Hill, New York, 1964), p. 282, citat în Goldhagen, Hitler's Willing Executioners, p. 110.

[←106]

Citat în L. George, Crimes of Perception: An Encyclopedia of Heresies and Heretics (Paragon House, New York, 1995), p. 211.

[←107]

Papa Ioan Paul al II-lea, Crossing the Threshold of Hope (Alfred A. Knopf, New York, 1994), p. 10. Această carte este un impresionant exemplu de sofisme, eschive şi îngustime mentală. Demonstrează teza mea în aproape fiecare paragraf, în pofida referinţelor erudite la Wittgenstein, Feuerbach şi Ricoeur.

[←108]

M. Aarons şi J. Loftus, Unholy Trinity: The Vatican, the Nazis, and the Swiss Banks, ed. rev. (St. Martin's Griffin, New York, 1998); G. Sereny, Into That Darkness: An Examination of Conscience (Vintage, New York, 1974).

[←109]

Vezi Sereny, Into That Darkness, p. 318.

[←110]

Vezi, de exemplu, Glover, Humanity, cap. 40.

[←111]

După cum am văzut în capitolul 2, aceasta este o consecinţă directă a ceea ce înseamnă – în mod logic, psihologic şi comportamental – a crede că propriile credinţe reprezintă modul de a fi al lumii. În clipa în care crezi că propoziţiile religioase (spirituale sau etice) spun ceva substanţial, vei fi nevoit să admiţi că acestea pot fi mai mult sau mai puţin exacte, comprehensive sau folositoare. Ierarhiile de acest tip sunt cuprinse în însăşi structura lumii. În capitolul 6, vom discuta în detaliu aspectele etice.

[←112]

R.A. Pape a argumentat, în „The Strategic Logic of Suicide Terrorism", American Political Science Review 97, no. 3 (2003), pp. 20–32, că terorismul sinucigaş este cel mai bine înţeles ca un mijloc strategic de atingere a unor obiective naţionaliste clar definite şi că nu ar trebui să fie considerat o consecinţă a unei ideologii religioase. Îşi susţine această teză prin descrierea modului în care mişcările Hamas şi Jihadul Islamic au folosit atacurile sinucigaşe cu bombă pentru a obţine concesii de la guvernul israelian. Pape argumentează că dacă aceste organizaţii ar fi fost doar „iraţionale" sau „fanatice", nu ne-am aştepta să folosească violenţa atât de calculat. Prin urmare, motivaţia lor trebuie să fie în principal naţionalistă. Asemenea multor comentatori ai acestei risipe infernale de vieţi umane, Pape nu pare capabil să îşi imagineze cum e să crezi ceea ce cred milioane de musulmani. Faptul că grupurile teroriste dovedesc că au obiective pe termen scurt nu înseamnă că nu sunt motivate în principal de propriile dogme religioase. Pape susţine că „cel mai important obiectiv pe care îl poate avea o comunitate este independenţa propriei patrii (a populaţiei, a proprietăţii şi a modului său de viaţă) de influenţa sau controlul străin". Dar îi scapă din vedere faptul că aceste comunităţi se definesc în termeni religioşi. Analiza lui Pape se dovedeşte deplasată în special în privinţa grupării Al-Qaeda. Atribuirea unor motive „teritoriale" şi „naţionaliste" lui Osama bin Laden pare aproape intenţionat obscurantistă, din moment ce singura preocupare aparentă a lui Osama este răspândirea islamului şi sanctitatea locurilor sfinte musulmane. Cel puţin în lumea musulmană, sinuciderile cu bombă sunt un fenomen explicit religios, inseparabil de noţiunile de martiriu şi de jihad, predictibil pe baza acestora şi sanctificat prin logica lor. Este o activitate tot atât de seculară precum rugăciunea.

[←113]

Lewis, The Crisis of Islam Holy War and Unholy Terror (Modern Library, New York, 2003), p. 32.

[←114]

M. Ruthven, Islam in the World (Oxford University Press, Oxford, 2000), p. 7.

[←115]

Unele dintre aceste hadith-uri sunt citate în Lewis, Crisis of Islam, p. 32. Altele sunt extrase dintr-o bază de date online: www.usc.edu/dept/MSA/reference/searchhadith.html.

[←116]

Lewis, Crisis of Islam, p. 55.

[←117]

„Ispita este mai aprigă decât uciderea” (Coran 2:191). Domnia împăratului Akbar (1556–1605) este o excepţie, dar numai pentru că toleranţa lui Akbar faţă de hinduism a fost o încălcare clară a legii islamice.

[←118]

E Zakaria, The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad (W. W. Norton, New York, 2003), p. 126.

[←119]

Vezi A. Dershowitz, The Case for Israel (John Wiley, Hoboken, N.J., 2003), p. 61.

[←120]

Aceste date au fost preluate din R. S. Wistrich, Anti-Semitism: The Longest Hatred (Schocken Books, New York, 1991), şi Dershowitz, The case for Israel

[←121]

L. Binder, Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies (University of Chicago Press, Chicago, 1988), p. 129.

[←122]

A. Cowell, „Zeal for Suicide Bombing Reaches British Midland”, New York Times, May 2, 2003. Să luăm în considerare cazul Angliei, unde s-a descoperit că musulmanii britanici luptă alături de talibani, pun la cale atacuri teroriste în Yemen, încearcă să arunce în aer avioane, răpesc şi ucid jurnalişti occidentali în Pakistan. Recent, doi cetăţeni britanici s-au oferit voluntari pentru misiuni sinucigaşe în Israel (una a reuşit, cealaltă a eşuat).

În Terrorist Hunter (Harper Collins, New York, 2003), carte al cărei autor anonim a înregistrat sub acoperire ce se petrece la unele conferinţe musulmane din Statele Unite, înfăţişează un nivel şocant de intoleranţă în rândul musulmanilor care trăiesc în Occident. Autorul informează că, în cadrul unei conferinţe desfăşurate la hotelul Ramada Plaza din Chicago, copii arabi americani interpretau scheciuri în care omorau evrei şi se transformau în martiri. Şeicul Ikrima Sabri, marele muftiu al Ierusalimului şi Palestinei (numit de Yasser Arafat), a anunţat recent că „evreii nu îndrăznesc să mă deranjeze fiindcă sunt cele mai laşe creaturi făcute vreodată de Allah... Le spunem: aşa cum voi iubiţi viaţa, musulmanii iubesc moartea şi martiriul” (ibid., p. 134). Sabri, care îndeamnă cu regularitate la distrugerea Americii şi a tuturor popoarelor necredincioase şi care încurajează terorismul sinucigaş al copiilor („Cu cât este mai tânăr martirul, cu atât mai mult îl respect”, ibid., p. 132), nu a rostit aceste cuvinte într-o moschee din Cisiordania, ci la a douăzeci şi şasea Convenţie Anuală a Cercului Islamic din America de Nord, desfăşurată în Cleveland, Ohio.

[←123]

Lewis, Crisis of Islam, p. XXVIII.

[←124]

Ruthven, Islam in the World, p. 137.

[←125]

Yosuf Islam, în înţelepciunea sa, a avut următoarele de spus într-un răspuns către cei care au fost şocaţi de aparenta sa susţinere a sentinţei lui Khomeini:

În legea islamică, regula cu privire la blasfemie este clară; persoana găsită vinovată de aceasta trebuie să fie pedepsită cu moartea. Numai în anumite circumstanţe se poate accepta căinţa. Musulmanii sunt conştienţi că există foarte puţine posibilităţi ca în Marea Britanie să se aplice legea islamică şi să se implementeze un mod de viaţă islamic. Dar acest lucru nu ar trebui să ne împiedice să încercăm să îmbunătăţim situaţia şi să prezentăm punctul de vedere islamic oriunde şi oricând este posibil. Aceasta este datoria oricărui musulman şi asta am făcut eu.

(Vezi catstevens.com/articles/00013). Dacă un fost hipiot educat în Occident vorbeşte aşa, ce credeţi că gândea lumea de pe străzile Teheranului?

[←126]

K.H. Pollack, „The Crisis of Islam: Faith and Terrorism in the Muslim World”, New York Times Book Review, April 6, 2003.

[←127]

După cum scria Thomas Carlyle (1795–1881), „trebuie să spun că este cea mai anevoioasă lectură pe care am făcut-o până acum. Un amestec obositor şi confuz, rudimentar, neglijent, plin de repetiţii nesfârşite, încărcat, haotic... Pe scurt, o stupiditate insuportabilă! Numai simţul datoriei ar putea împinge un european să parcurgă Coranul!” Citat în Ruthven, Islam in the World, pp. 81–82.

[←128]

Citat în P. Berman, Terror and Liberalism (W.W. Norton, New York, 2003), p. 68.

[←129]

www.people-press.org.

[←130]

Christopher Luxenberg (este vorba despre un pseudonim), un cercetător al vechilor limbi semitice, a argumentat recent că dotarea paradisului musulman cu „virgine" (termenul arab hur, transliterat „houris", lit. „cele albe") se datorează unei traduceri greşite. Se pare că pasajele din Coran care descriu paradisul au fost extrase din texte creştine mai vechi care folosesc des cuvântul aramaic hur, care înseamnă „stafide albe". Stafidele albe se pare că erau considerate o mare delicatesă în lumea antică. Imaginaţi-vă reacţia unui tânăr martir care, aflat într-un paradis populat de camarazii săi, este întâmpinat de cele şaptezeci de houris ale sale sub forma unui pumn de stafide. Vezi A. Stille, „Scholars Are Quietly Offering New Theories of the Koran", New York Times, March 2, 2002.

[←131]

S.P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (Simon and Schuster, New York, 1996).

[←132]

E.W. Said, „The Clash of Ignorance”, Nation, Oct. 4, 2001.

[←133]

E.W. Said, „Suicidal Ignorance”, CounterPunch, Nov. 18, 2001.

[←134]

Pentru o perspectivă alarmantă asupra tot mai crescutei influenţe politice a creştinismului în ţările aflate în curs de dezvoltare, vezi P. Jenkins, „The Next Christianity”, Atlantic Monthly, Oct, 2002, pp. 53–68.

[←135]

Din Arab Human Development Report 2002 al Naţiunilor Unite, citat în Lewis, Crisis of Islam, pp. 115–117.

[←136]

Vezi R.D. Kaplan, „The Lawless Frontier", Atlantic Monthly, March 2000, pp. 66–80.

[←137]

S. Atran, „Opinion: Who Wants to Be a Martyr?” New York Times, May 5, 2003. Atran ne informează, de asemenea, că un muncitor voluntar pakistanez a intervievat aproape 250 de palestinieni aspiranţi la statutul de sinucigaşi terorişti şi pe recrutorii acestora şi a ajuns la concluzia că „niciunul nu era needucat, disperat de sărac, redus mental sau deprimat... Toţi păreau să fie membri normali ai propriilor familii”. Atran citează un sondaj din 2001, realizat de Centrul Palestinian pentru Politica de Cercetare şi Studiu, care arată că „este mult mai probabil ca atacurile cu bombă să fie susţinute de palestinieni adulţi care au doisprezece sau mai mulţi ani de educaţie decât de cei care nu ştiu să citească”.

[←138]

B. Hoffman, „The Logic of Suicide Terrorism”, Atlantic Monthly, June 2003, pp. 40–47.

[←139]

De fapt, acest lucru ar putea să se întâmple în Iran. Ajungând cu adevărat la o teocraţie musulmană, poporul iranian îşi face acum puţine iluzii că problemele sale sunt rezultatul conformităţii precare faţă de islam.

[←140]

Zakaria, în Future of Freedom, citează un sondaj CNN din februarie 2002, realizat în nouă ţări musulmane. Un total de 61 de procente dintre cei intervievaţi au spus că nu cred că arabii au fost responsabili pentru atacurile de la 11 septembrie. Fără îndoială că cele 39 de procente rămase reprezintă milioanele care ar dori ca lumea arabă să accepte creditul pentru o treabă bine făcută.

[←141]

Ne este imposibil, în contextul acestei cărţi, să reprezentăm bogăţia imaginaţiei musulmane în toată splendoarea ei. Ca să luăm doar un singur exemplu absurd: s-ar părea că mulţi irakieni cred că jafurile la scară largă care au avut loc după căderea regimului lui Saddam au fost orchestrate de americani şi israelieni, ca parte a unui complot sionist. Atacurile împotriva soldaţilor americani au fost realizate de agenţi CIA „ca parte a unei operaţiuni secrete pentru a justifica prelungirea ocupaţiei militare a Statelor Unite". Uau! Vezi J. L. Anderson, „Iraq's Bloody Summer", New Yorker, Aug. 11, 2003, pp. 43–55.

[←142]

Berman, Terror and Liberalism, p. 153.

[←143]

Pentru un studiu despre antisemitismul prezent în presa europeană, vezi de asemenea M. B. Zuckerman, „Graffiti on History's Walls", U.S. News and World Report, Nov. 3, 2003.

[←144]

Dershowitz, Case for Israel, p. 2.

[←145]

Această ascensiune miraculoasă (miraj) este descrisă în detaliu numai în hadith-uri, deşi ar putea exista o aluzie la ea în Coran (17:1). Compararea israelienilor cu naziştii este cât se poate de perfidă, având în vedere că palestinienii au colaborat cu naziştii în timpul războiului. Atacurile acestora împotriva evreilor din anii 1930 şi 1940 au cauzat moartea a sute de mii de evrei europeni cărora britanicii le-ar fi permis altfel să emigreze. Acest rezultat nu pare să fi fost întâmplător. Hajj Amin al-Husseini, marele muftiu al Ierusalimului şi liderul palestinienilor în anii războiului, a fost consilier al naziştilor pe probleme evreieşti, Heinrich Himmler a fost ghidul acestuia într-o vizită la Auschwitz şi spera să îşi deschidă propriul lagăr pentru evrei în Palestina de îndată ce germanii aveau să câştige războiul. Aceste activităţi s-au bucurat de o largă publicitate şi nu au făcut decât să îi crească popularitatea în lumea arabă când, în timp ce era căutat pentru crime de război, i s-a oferit azil în Egipt. În anul 2002, Yasser Arafat, avea să îl numească pe Husseini „erou”. Vezi Dershowitz, Case for Israel, p. 56.

[←146]

Berman, Terror and Liberalism, p. 183.

[←147]

Ibid., pp. 206–7.

[←148]

Vezi ibid., p. 108: „Khomeini a trezit o fervoare religioasă pentru acest tip de moarte în masă, credinţa că a muri la ordinul lui Khomeini într-un atac uman în val reprezintă împlinirea celui mai înalt şi mai frumos destin. Pe tot cuprinsul Iranului, tineri încurajaţi de mamele şi de familiile lor tânjeau să participe în acele valuri de atac, tânjeau după martiriu. A fost o mişcare sinucigaşă în masă. Războiul a fost unul dintre cele mai macabre evenimente petrecute vreodată…”

[←149]

Ibid.

[←150]

J. Baudrillard, The Spirit of Terrorism, tr. C. Turner (Verso, New York, 2002).

[←151]

Ar putea părea ciudat să întâlneşti expresii precum „inamicii noştri” proferate fără o aparentă conştiinţă de sine, iar pentru mine este la fel de ciudat să le scriu. Dar nu încape îndoială că ceea ce avem acum sunt inamici (şi îl las pe cititor să stabilească singur graniţele pe care le presupune termenul „noi”). Eroarea liberală pe care încerc să o dezvălui în secţiunea de faţă este ideea că noi am produs aceşti inamici şi că suntem astfel „echivalentul moral” al acestora. Nu suntem. O analiză a ideologiei religioase a acestora ne arată că ne confruntăm cu oameni care, dacă ar avea puterea, ne-ar fi trecut prin sabie cu mult înainte ca Banca Mondială, Fondul Monetar Internaţional sau Organizaţia Mondială a Comerţului să fi fost concepute de mintea primului globalizator lacom.

[←152]

N. Chomsky, 9–11 (Seven Stories Press, New York, 2001), p. 119.

[←153]

P. Unger, Living High & Letting Die: Our Illusion of Innocence (Oxford University Press, Oxford, 1996).

[←154]

A. Roy, War Talk (South End Press, Cambridge, Mass., 2003), pp. 84–85.

[←155]

J. Glover, Humanity: A Moral History of the Twentieth Century (Yale University Press, New Haven 1999), p. 58.

[←156]

Ibid., p. 62.

[←157]

Să fie intenţiile tot ce contează? Ce putem spune, de pildă, despre acei misionari creştini din Lumea Nouă care botezau bebeluşi indieni doar pentru a-i ucide după aceea, trimiţându-i astfel direct în rai? Intenţiile lor erau (aparent) bune. Erau acţiunile lor etice? Da, în limitele unei perspective extrem de mărginite asupra lumii. Farmacistul medieval care le administra mercur pacienţilor săi încerca din răsputeri să-i ajute. Nu se înşela decât cu privire la rolul jucat de acest element în corpul uman. Intenţiile contează, dar nu exclusiv.

[←158]

Zakaria, Future of Freedom, p. 138

[←159]

Ibid., p. 143.

[←160]

Ibid., p. 123.

[←161]

Ibid., p. 150.

[←162]

Robert Kaplan, în „Supremacy by Stealth”, Atlantic Monthly, Jan. 2003, pp. 65–83, a argumentat destul de convingător că intervenţiile de acest tip ar trebui să fie aproape în întregime acoperite şi că vor trebui, în viitorul apropiat, să intre în responsabilitatea Statelor Unite.

[←163]

Glover, Humanity, p. 140.

[←164]

M. Rees, Our Final Hour (Basic Books, New York, 2003), p. 42.

[←165]

„La un dineu din 1971, Reagan i-a spus legislatorului californian James Mills că «totul este pregătit pentru bătălia Armaghedonului şi pentru a doua venire a lui Cristos». Preşedintele i-a permis lui Jerry Falwell să asiste la reuniunile Consiliului de Securitate Naţională, iar autorului susţinător al Armaghedonului, Hal Lindsey, i-a îngăduit să ţină un discurs despre războiul nuclear cu Rusia în faţa principalilor strategi ai Pentagonului”. Citat în E. Johnson, „Grace Halsell's Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War”, Journal of Historical Review 7, no. 4 (Winter 1986).

[←166]

Pentru o analiză mai amplă, vezi G. Gorenberg, The End of Days: Fundamentalism and the Strugglefor the Temple Mount (Oxford University Press, Oxford, 2000).

[←167]

Ibid., p. 80.

[←168]

„Justice Roy Moore's Lawless Battle", editorial din New York Times, Dec. 17, 2002.

[←169]

Frank Rich, „Religion for Dummies”, New York Times, April 23, 2002.

[←170]

www.gallup.com.

[←171]

Rich, „Religion”. Vezi de asemenea F. Clarkson, Eternal Hostility: The Struggle between Theocracy and Democracy (Common Courage Press, Monroe, Maine, 1997).

[←172]

E. Bumiller, „Evangelicals Sway White House on Human Rights Issues Abroad”, New York Times, Oct. 26, 2003.

[←173]

Mooney, „W's Christian Nation", American Prospect, June 1, 2003. Vezi de asemenea pagina de internet a Americanilor Uniţi pentru Separarea Bisericii de Stat (www.au.org).

[←174]

Una dintre problemele acordării de fonduri federale organizaţiilor religioase este aceea că respectivele organizaţii nu sunt supuse aceloraşi reguli de angajare care sunt aplicate în restul lumii organismelor nonprofit. Grupurile bisericeşti pot refuza homosexuali, oameni care au divorţat şi s-au recăsătorit, persoane care s-au căsătorit interrasial etc. şi să primească în continuare fondurile respective. Pot găsi de asemenea modalităţi creative de a folosi aceste fonduri în scopuri prozelite. Acordarea unor astfel de fonduri situează guvernul federal pe poziţia de a decide din start care religie este autentică şi care nu – o responsabilitate care îşi are propriile sale probleme.

[←175]

M. Dowd, „Tribulation Worketh Patience”, New York Times, April 9, 2003.

[←176]

W.M. Arkin, „The Pentagon Unleashes a Holy Warrior”, Los Angeles Times, Oct. 16, 2003.

[←177]

J. Hendren, „Religious Groups Want Outspoken General Punished", Los Angeles Times, Oct. 17, 2003.

[←178]

G.H. Gallup Jr., Religion in America 1996 (Princeton Religion Research Center, Princeton, 1996).

[←179]

Paul Krugman, „Gotta Have Faith”, New York Times, April 27, 2002.

[←180]

A. Scalia, „God's Justice and Ours", First Things, May 2002, pp. 17–21.

[←181]

www.gallup.com/poll/releases/pro30519.asp.

[←182]

Mooney, „W’s Christian Nation”.

[←183]

Vezi dezacordul lui Scalia față de speța Daryl Renard Atkins, Petiționar, v. Virginia, în recursul la curtea supremă din Virginia, 20 iunie, 2002.

[←184]

Vezi dezacordul lui Scalia faţă de John Geddes Lawrence şi Tyron Garner, Petiţionari v. Texas, în recursul la curtea de apel din Texas, districtul al paisprezecelea, 26 iunie, 2003.

[←185]

În ajunul execuţiei, Ted Bundy a declarat că pornografia violentă îi imprimase permanent în minte unele idei îngrozitoare. Pentru o discuţie pe această temă, vezi R. Shattuck, Forbidden Knowledge: Front Prometheus to Pornography (St. Martin’s Press, New York, 1996).

[←186]

Trebuie să facem distincţie între libertăţile publice şi cele personale. Există nenumărate comportamente care sunt neproblematice în privat, dar pe care le interzicem în spaţiile publice pentru simplul motiv că îi deranjează pe ceilalţi. Gătitul pe trotuar, tunsul într-un avion comercial sau mersul la cinema cu şarpele de companie se numără printre nesfârşitele exemple de libertăţi personale care nu se traduc în virtuţi publice.

[←187]

Din fericire, decizia Curţii Supreme în speţa Lawrence şi Garner v. Texas pare să fi făcut aceste legi necondiţionate (vezi www.cnn.com/2003/ LAW/06/26/scotus.sodomy).

[←188]

Analiza problemei drogurilor din perspectiva sănătăţii este instructivă: legile noastre împotriva acordării de ace sterile dependenţilor au crescut răspândirea virusului HIV, a hepatitei C şi a altor boli transmisibile prin sânge. Din moment ce puritatea şi doza drogurilor ilegale rămân la aprecierea consumatorului, ratele de intoxicaţie şi de supradoză sunt inutil de ridicate (aşa cum era în cazul alcoolului, în timpul Prohibiţiei). Într-un mod pervers, interzicerea drogurilor permite minorilor să le obţină mult mai uşor, întrucât piaţa acestora a fost împinsă în economia subterană. Legile care limitează întrebuinţările medicale ale analgezicelor opioide îi fac pe mulţi bolnavi terminali să sufere inutil în timpul ultimelor luni de viaţă.

[←189]

L. Carroll, „Fetal Brains Suffer Badly from the Effects of Alcohol”, New York Times, Nov. 4, 2003.

[←190]

www.drugwarfacts.com.

[←191]

www.rand.org/publications/RB/RB6010/.

[←192]

Aceste evenimente sunt descrise în E. Schlosser, Reefer Madness: Sex, Drugs, and Cheap Labor in the American Black Market (Houghton Mifflin, New York, 2003).

[←193]

Un total de 51 de procente din toţi infractorii violenţi au fost eliberaţi din închisoare după ce au ispăşit doi ani sau mai puţin din pedeapsă, iar 76 de procente au fost eliberaţi după patru ani de detenţie sau mai puţin (www.lp.org). La nivel federal, sentinţa medie pentru infracţiuni cu droguri în Statele Unite este de 6,25 de ani (din Office of National Drug Control Policy [ONDCP] Drug Data Summary, www.whitehousedrugpolicy.gov).

[←194]

Şi totuşi, acest munte de imponderabile atinge culmi şi mai nebănuite. În multe state, unei persoane care doar a fost acuzată de infracţiune asociată cu droguri i se poate confisca proprietatea, iar cei care au furnizat informaţii împotriva acestuia sunt recompensate cu 25 de procente din valoarea proprietăţii. Restul prăzii intră în posesia departamentelor de poliţie, care acum se bazează pe astfel de confiscări de proprietate pentru a se încadra în buget. Acesta este exact planul de stimulente care a condus la corupţia din timpul Inchiziţiei (în cazul în care chiar putem spune că un astfel de proces poate fi „corupt"). Asemenea ereticului, persoana acuzată de infracţiune asociată cu droguri poate spera la o reducere a pedepsei doar dacă oferă informaţii. Pe acela care nu poate (sau nu vrea) să implice pe altcineva îl aşteaptă pedepse de o severitate fantastică. De fapt, informaţia a devenit atât de valoroasă, încât şi-a făcut apariţia şi o piaţă neagră în care poate fi găsită. Acuzaţii care nu au informaţii de oferit le pot cumpăra de la informatorii de profesie (care nu percep tarife mici). Rezultatul este că departamentele de poliţie au învăţat să se centreze mai mult pe proprietate decât pe infracţiune. Proprietatea poate fi confiscată chiar dacă acuzatul se dovedeşte până la urmă nevinovat. Un sondaj naţional a constatat că 80 de procente dintre confiscările de proprietate se petrec fără să aibă loc nicio urmărire penală (www.drugwarfacts.com). Sub aceste legi luminate, multe cupluri de bătrâni şi-au pierdut definitiv locuinţele fiindcă nepotul lor a fost prins posedând marijuana. Pentru mai multe fapte de acest gen, vezi Schlosser, Reefer Madness.

Războiul împotriva drogurilor a contribuit mult la erodarea libertăţilor noastre civile. În particular, au fost revizuite standardele de percheziţie şi confiscare, eliberările anterioare procesului şi discreţia judiciară în privinţa sentinţelor în încercarea de a facilita urmărirea penală în acest război imposibil de câştigat. Din moment ce infracţiunile cu droguri intră sub jurisdicţia locală, statale şi federale, oamenii pot fi judecaţi de mai multe ori pentru aceeaşi infracţiune, unii fiind găsiţi nevinovaţi la un nivel, numai pentru a fi condamnaţi pe viaţă la un proces ulterior. Unii membri ai Congresului au introdus legi vizând pedeapsa cu moartea în cazul oricărei persoane prinse vânzând droguri. Nu e de mirare că încercările noastre de a eradica furnizorii de droguri din alte ţări s-au dovedit şi mai nocive pentru libertăţile celorlalţi. În America Latină, am devenit binefăcătorii neobosiţi ai celor care încalcă cu regularitate drepturile omului. (Vezi, de exemplu, pagina de internet a Human Rights Watch: www.hrw.org.)

Războiul împotriva drogurilor nu s-a dovedit mai favorabil nici pentru mediul înconjurător. Împrăştierea aeriană de substanţe erbicide a accelerat distrugerea pădurii tropicale şi a contaminat surse de apă, culturi şi oameni. Guvernul american a căutat recent aprobarea de a folosi o „ciupercă ucigaşă" modificată genetic, proiectată pentru a ataca culturile domestice de marijuana, coca şi opiu de peste hotare. Pentru moment, folosirea acestei metode a fost împiedicată de o serie de riscuri ecologice destul de evidente. (Vezi www.lindesmith.org.)

[←195]

Din ONDCP Drug Data Summary (martie 2003). Războiul împotriva drogurilor s-a transformat, de asemenea, într-un generator de inegalităţi rasiale, căci, deşi negrii alcătuiesc doar 12 procente din populaţia Statelor Unite şi 13 procente din consumatorii de droguri, 38 de procente dintre cei arestaţi şi 59 de procente dintre cei condamnaţi sunt negri. Legile noastre împotriva drogurilor au contribuit la instalarea unei epidemii de copii rămaşi iară tată în comunitate neagră, iar acest lucru – cuplat cu profiturile şi cu criminalitatea generată de traficul cu droguri – ne-a devastat oraşele. (Vezi www.drugwarfacts.com.)

[←196]

Ibid.

[←197]

M.S. Gazzaniga, în „Legalizing Drugs: Just Say Yes”, National Review, July 10, 1995, pp. 26–37, face o estimare asemănătoare. Inutil să mai spunem că, între timp, costurile au crescut.

[←198]

W.F. Buckley Jr., „The War on Drugs Is Lost”, National Review, Feb. 12, 1996.

[←199]

www.lindesmith.org.

[←200]

Când a fost omorât cineva ultima dată în urma unei tranzacţii nereuşite cu alcool sau tutun? Dacă drogurile ar fi reglementate de guvern, s-ar putea ajunge la aceeaşi normalitate. La începutul „războiului împotriva drogurilor” din perioada modernă, economistul Milton Friedman a observat că „legalizarea drogurilor ar reduce infracţiunile şi totodată ar mări calitatea forţelor de ordine”. Apoi, îl invită pe cititor să „conceapă orice altă măsură care ar reuşi să promoveze la fel de bine legea şi ordinea” (Friedman, „Prohibition and Drugs”, Newsweek, May 1, 1972). Ceea ce era valabil atunci rămâne la fel de valabil după trei decenii de proastă guvernare pioasă; criminalitatea asociată cu traficul de droguri este însăşi consecinţa inevitabilă a legilor împotriva drogurilor.

[←201]

Potrivit guvernului Statelor Unite, 12 din cele 28 de grupuri clasificate oficial drept organizaţii teroriste îşi finanţează activităţile (în întregime sau parţial) prin intermediul traficului de droguri (vezi www.theantidrug. com/drugs_terr or/terro rgroups. html.)

[←202]

S. Weinberg, „What Price Glory”, New York Review of Books, Nov. 6, 2003, pp. 55–60.

[←203]

Toată această nebunie persistă, chiar dacă vânzarea legalizată şi reglementată a drogurilor le-ar ţine departe de consumul în rândul minorilor (când s-a întâmplat ultima dată să fie cineva prins vânzând votcă în curtea şcolii?), ar eradica crima organizată, ar reduce cu zeci de milioane de dolari costurile anuale ale departamentelor de poliţie, ar aduce miliarde de dolari la buget în urma noilor impozite şi ar elibera sute de mii de agenţi de poliţie, care astfel s-ar concentra asupra combaterii infracţiunilor violente şi a terorismului. Acestor beneficii remarcabile li se opune teama că legalizarea drogurilor ar duce la o epidemie de abuzuri şi adicţii. Simţul comun, precum şi comparaţiile dintre Statele Unite şi locuri precum Olanda, ne arată că această teamă este nefondată. După cum pot atesta cei peste 100 de milioane de americani – dintr-un total estimat de 108 milioane – care au consumat droguri ilegale, dependenţa este un fenomen complet diferit de simplul consum, iar consumatorii nu au nevoie decât de o informare corectă pentru a nu deveni dependenţi. Dependenţii au, desigur, nevoie de tratament, pentru care în momentul de faţă nu există fonduri suficiente.

Ceea ce nu înseamnă a nega faptul că un mic procent din rândul consumatorilor de droguri (legale şi ilegale) ajung să îşi tulbure puternic viaţa din cauza lor. Considerăm în general că această problemă are două etape de severitate: „abuzul” şi „dependenţa”. Adevărul este însă că majoritatea celor care consumă droguri nu abuzează de ele şi multe droguri ilegale nu devin imediat surse de dependenţă, chiar şi în mâinile celor care abuzează de ele (marijuana, LSD, psilocybinul, mescalina etc.). A spune că un drog creează dependenţă înseamnă a spune că oamenii dezvoltă toleranţă la acesta (şi astfel, au nevoie de doze tot mai mari pentru a obţine acelaşi efect) şi totodată simptome de sevraj în urma opririi consumului. Nu este greu de înţeles de ce persoane bine intenţionate s-ar îngrijora că ceilalţi ar putea deveni sclavi fără voie ai unei astfel de biochimii. Deşi opiumul şi derivatele sale (precum heroina şi morfina) sunt exemple clasice ale acestui tip de drog, nicotina şi alcoolul pot intra cu uşurinţă în aceeaşi categorie (în funcţie de consum). Cu toate acestea, date fiind legile noastre, toţi consumatorii de droguri ilegale – disfuncţionali sau nu, dependenţi sau nu – sunt consideraţi infractori şi sunt supuşi arestului, închisorii, confiscării proprietăţii şi altor pedepse dictate de stat.

Politicile noastre antidrog au creat distincţii arbitrare şi iluzorii între substanţe biologic active, eclipsându-le pe cele valide. Nimeni nu se îndoieşte că anumite droguri pot distruge viaţa anumitor oameni, însă acelaşi lucru poate fi spus despre aproape orice produs. Oamenii îşi pot distruge viaţa şi o pot distruge şi pe a celor care depind de ei doar prin consumul excesiv de mâncare. În 2003, Centrele pentru Controlul Bolilor au declarat obezitatea principalul pericol pentru sănătatea publică a Statelor Unite şi, cu toate acestea, puţini dintre noi îşi imaginează că ar trebui să se adopte noi legi pentru controlul consumului de cheeseburgeri. Dacă drogurile sunt o problemă, rezolvarea acestei probleme este oferită de o educaţie mai bună şi de o asistenţă medicală mai bună, iar nu de încarcerare. Observă pur şi simplu persoanele din sfera publică incapabile să poarte o discuţie raţională despre aceste chestiuni (începând cu John Ashcroft) şi

vei descoperi că o mare parte din perspectiva lor asupra lumii este informată de credinţa religioasă.

[←204]

Vezi, de pildă, D. Kahneman şi A. Tversky, „On the Reality of Cognitive Illusions”, Psychological Review 103 (1996), pp. 582–591.

[←205]

„Misguided Faith on AIDS" (editorial), New York Times, Oct. 15, 2003.

[←206]

N. Kristof, „When Prudery Kills”, New York Times, Oct. 8, 2003.

[←207]

N. Kristof, „When Prudery Kills”, New York Times, Oct. 8, 2003.

[←208]

Kristof interpretează greşit şi renumita afirmaţie a lui Einstein: „Ştiinţa fără religie este şchioapă, religia fără ştiinţă este oarbă”, sugerând că Einstein exprimă respect faţă de credulitatea religioasă. Ştiinţa fără religie este şchioapă doar pentru că „ştiinţa nu poate fi decât opera celor care sunt dominaţi de aspiraţia către adevăr şi înţelegere. Iar această sursă de sentiment izvorăşte însă din sfera religiei”. În timp ce religia fără ştiinţă este oarbă, fiindcă religia nu are acces la adevăr – ea reprezenta pentru Einstein acea „sursă de sentiment”, acea aspiraţie pentru ceva mai mare ce nu poate fi justificat ştiinţific. Prin urmare, credinţa nu este altceva decât foame, în timp ce raţiunea este hrană.

Einstein nu părea să considere credinţa decât un eunuc lăsat să păzească haremul în vreme ce intelectul este plecat să rezolve problemele lumii. Pretinzând că aceasta poate fi realizată fără aspiraţii epistemologice, Einstein a văduvit religia de adevărul doctrinei sale. Procedând astfel, a lipsit-o şi de capacitatea de a greşi. Aceasta nu este credinţa practicată de evanghelişti sau de oricare alţi credincioşi. Vezi Einstein, Ideas and Opinions (Wings Books, New York, 1954), pp. 41–49.

[←209]

N. Davies, Europe: A History (Oxford University Press, Oxford, 1996), p. 543.

[←210]

Asocierea dintre fericire şi etică nu este o simplă sprijinire a utilitarismului. Ar putea exista probleme etice care scapă analizei utilitariste, dar acestea vor fi probleme ce ţin de etică (argumentez eu) numai în măsura în care cineva ar suferi din cauza lor. Am ales să ocolesc categoriile teoriei morale care încadrează de obicei orice discuţie despre etică, utilitarismul (sau consecvenţialismul) şi deontologia fiind cele mai comune. Nu cred că aceste categorii sunt atât de distincte din punct de vedere conceptual sau atât de utile cât lasă să se înţeleagă omniprezenţa lor în literatura dedicată acestui subiect.

[←211]

S-ar putea argumenta că aceste comportamente chiar îi „victimizează” pe ceilalţi în moduri mult mai subtile. Nu ştiu de existenţa vreunui argument convingător de acest tip. Nu încape îndoială că există ceva de spus despre relaţia dintre un astfel de comportament şi propria fericire, dar lucrul acesta devine o problemă ce ţine de etică numai atunci când intră în joc şi fericirea altora.

[←212]

Vezi M.D. Hauser, „Swappable Minds”, în The Next Fifty Years, ed. J. Brockman (Vintage, New York, 2002).

[←213]

B. Russell, Why I Am Not a Christian, ed. R Edwards (Simon and Schuster, New York, 1957), p. VI.

[←214]

Această observaţie formează componenta principală a renumitului studiu despre Iov al lui Carl Jung, Answer to Job, tr. R.F.C. Hull (Princeton University Press, Princeton, 1958).

[←215]

Credința că ființele umane sunt înzestrate cu liber-arbitru subscrie atât concepția noastră religioasă despre „păcat", cât și idealul nostru juridic de „justiție retributiva". Acest lucru transformă liberul arbitru într-o problemă ce nu se mai limitează la o simplă preocupare filosofică. Fără liber-arbitru, păcătoșii ar semăna cu un mecanism prost calibrat și orice noțiune de justiție ce ar accentua pedepsirea acestora (și nu reabilitarea sau simpla privare de libertate) ar părea profund incoerentă. Din fericire, vom descoperi că nu trebuie să apelăm la nicio iluzie despre locul unei persoane în ordinea cauzală pentru a o face responsabilă de propriile sale acțiuni sau pentru a acționa noi înșine. Putem găsi fundamente solide pentru etică și pentru domnia legii fără a fi nevoiți să cădem pradă vreunei iluzii cognitive.

Liberul-arbitru este, de fapt, mai mult (sau mai puțin) decât o iluzie, în sensul în care nu poate avea nici măcar o coerență conceptuală, din moment ce nimeni nu a descris niciodată vreo modalitate în care manifestarea unor evenimente mentale și fizice ar putea să-i ateste existența. Desigur, majoritatea iluziilor sunt făcute dintr-un material mult mai solid decât aceasta. De exemplu, dacă un bărbat crede că plombele sale dentare captează unde radio sau că sora sa a fost înlocuită de un extraterestru care seamănă întocmai cu ea, nu vom întâmpina nicio dificultate în a specifica în ce fel ar trebui să fie de fapt lumea pentru ca propriile sale credințe să fie, la rândul lor, valide. În mod ciudat, noțiunea noastră de „liber-arbitru" nu ajunge la o asemenea inteligibilitate. Acest concept nu are nicio bază descriptivă sau măcar logică. Asemenea unui trandafir pervers, urât mirositor, oricât am încerca să ne bucurăm de aproape de frumusețea sa, conceptul ne izbește cu propria contradicție.

Ideea de liber-arbitru este, desigur, un vechi produs filosofic, precum și un subiect de interes, oarecum vinovat, pentru oamenii de știință – de exemplu, M. Planck, Where Is Science Going? tr. și ed. J. Murphy (1933; reed. Ox Bow Press, Woodbridge, Conn., 1981); B. Libet, „Do We Have Free Will?" Journal of Consciousness Studies 6, nos. 8–9 (1999), pp. 47–57; S.A. Spence și C.D. Frith, „Towards a Funcțional Anatomy of Volition", ibid., pp. 11–29; A.L. Roskies, „Yes, But Am I free?" Nature Neuroscience 4 (2001), p. 1161; și D.M. Wegner, The Illusion of Conscious Will (mit Press, Cambridge, 2002). Este însă evident de multă vreme că orice descriere a voinței în termeni de cauză și efect ne conduce către o fisură morală și logică, deoarece fie voința noastră este determinată de cauze anterioare – și astfel nu suntem responsabili de ea –, fie este produsul hazardului, și în acest caz tot nu suntem responsabili de ea. Noțiunea de liber-arbitru devine suspectă mai ales îndată ce începem să ne gândim la creier. Dacă „alegerea" cuiva de a-l împușca pe președinte este determinată de un anumit tipar de activitate neuronală, iar această activitate neuronală este la rândul ei produsul unor cauze anterioare – poate un cumul dezavantajos de copilărie nefericită, gene proaste și bombardare cu raze cosmice –, ce ar însemna să spunem că voința sa este „liberă"? În pofida eforturilor inteligente a multor filosofi de a face liberul-arbitru „compatibil" cu perspectiva deterministă și nedeterministă asupra minții și a creierului, proiectul pare lipsit de speranță. Rezistența liberului-arbitru ca problemă ce solicită analiză este

atribuibilă faptului că cei mai mulţi dintre noi simţim că suntem autorii liberi ai propriilor acţiuni şi ai propriilor acte de atenţie (oricât de dificilă s-ar dovedi înţelegerea acestui concept în termeni logici sau ştiinţifici). Pot să afirm fără probleme că nimeni nu a fost motivat vreodată să accepte existenţa liberului-arbitru fiindcă este o idee abstractă extrem de promiţătoare.

În termeni fizici, orice acţiune este clar reductibilă la un ansamblu de evenimente impersonale care nu fac decât să-şi transmită influenţa: genele se transcriu, neurotransmiţătorii se leagă de propriii receptori, fibrele musculare se contractă şi Ion Popescu apasă pe trăgaci. Pentru ca noţiunile noastre despre voinţă inspirate de simţul comun să rămână în picioare, acţiunile noastre nu pot fi simple produse ale propriei biologii, ale propriei condiţionări sau ale oricărui alt lucru care le-ar face predictibile – şi totuşi, dacă acţiunile noastre ar fi cu adevărat separate de o astfel de reţea cauzală, ele vor deveni exact acele acţiuni pentru care am putea să nu ne asumăm responsabilitatea. Este deja o modă de câteva decenii să se speculeze despre modul în care indeterminarea proceselor cuantice – la nivelul neuronului sau al elementelor constitutive ale acestuia – ar putea produce o formă de viaţă mentală separată de ordinea cauzală; dar o asemenea speculaţie este complet tangenţială faţă de subiectul care ne interesează, întrucât o lume nedeterminată, guvernată de hazard sau de probabilităţi cuantice, ar conferi fiinţelor umane tot atâta autonomie cât o loterie constantă. În faţa unei independenţe reale faţă de cauzele anterioare, orice gest ar părea să merite afirmaţia „Nu ştiu ce m-a apucat". În faţa coarnelor acestei dileme, partizanii liberului-arbitru folosesc limbajul filosofic de multe ori, cu abilitate, pentru a ne imuniza faţă de orice cauzalitate intuiţiile pe care le avem despre responsabilitatea morală a oamenilor. (Vezi Ayer, Chisholm, Strawson, Frankfurt, Dennett şi Watson – toţi în G. Watson, ed., Free Will [Oxford University Press, Oxford, 1982].) Deşi nu îi putem găsi niciun loc în ordinea cauzală, noţiunea de liber-arbitru se bucură în continuare de o apologie remarcabilă în literatura filosofică şi ştiinţifică, chiar şi din partea unor oameni de ştiinţă care cred că mintea este dependentă integral de funcţionarea creierului.

Lucrul trecut cu vederea de mulţi oameni este acela că liberul-arbitru nici măcar nu corespunde unui fapt subiectiv referitor la noi. În consecinţă, chiar şi o introspecţie riguroasă ajunge să devină tot atât de ostilă faţă de ideea de liber arbitru precum ecuaţiile fizicii, întrucât actele aparent volitive nu fac altceva decât să răsară în mod spontan (indiferent dacă sunt cauzate ori nu sau se datorează probabilităţii) şi nu pot fi urmărite înapoi până la un punct de origine în fluxul conştiinţei. După câteva clipe de introspecţie, cititorul ar observa că se poate considera autorul următorului gând pe care îl va avea în aceeaşi măsură în care se poate considera autorul următorului gând pe care îl voi scrie eu.

[←216]

Am putea simţi obligaţia etică de a păstra anumite pietre pentru generaţiile viitoare, dar aceasta este o obligaţie pe care am avea-o faţă de generaţiile respective şi nu faţă de pietre în sine. Echivalarea unei creaturi conştiente cu faptul că există „ceva care reprezintă modalitatea de a fi” creatura respectivă îşi are originea în articolul lui T. Nagel, „What Is It like to Be a Bat”, în Mortal Questions (Cambridge University Press, Cambridge, 1979).

[←217]

Adică nu simt durere în sensul fenomenologic al termenului; până şi Descartes putea vedea că animalele evitau anumiţi stimuli, dar el pur şi simplu nu credea că există „ceva care reprezintă modalitatea de a fi” aflat la originea reacţiilor respective. Eroarea sa de aici se bazează pe un sâmbure de adevăr, în sensul că ne putem imagina ceva care ar putea părea conştient fără a fi conştient (de exemplu, trecerea testului Turing nu ne spune dacă un sistem fizic este sau nu cu adevărat conştient, ci doar ne dă senzaţia, din exterior, că probabil este). Behaviorismul poate fi redus la doctrina potrivit căreia faptul de apărea conştient este suficient pentru a fi conştient. Încă nu am descoperit nici măcar un sâmbure de adevăr aici.

[←218]

Citat în J.M. Masson şi S. McCarthy, When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animais (Delacorte Press, New York, 1995), p. 18.

[←219]

În acest caz, miza ar trebui să fie evidentă. Cum este să fii cimpanzeu? Dacă am fi avut mai multe detalii despre experienţa unui cimpanzeu, chiar şi cele mai conservatoare experimente la care îi supunem ar putea începe să ne pară excesiv de crude. Dacă ar fi posibil să schimbăm locul cu una dintre aceste creaturi, nu vom mai considera un fapt etic nici măcar separarea a doi cimpanzei înrudiţi, ca să nu mai vorbim de intervenţii invazive asupra corpului acestora din simplă curiozitate. Este important să reiterăm că există, cu certitudine, fapte ce pot fi descoperite în această chestiune, indiferent dacă vom găsi sau nu metode suficiente pentru a le scoate la iveală. Porcii care sunt duşi la tăiere simt oare ceva asemănător groazei? Simt oare o groază pe care nicio persoană decentă nu ar impune-o în mod conştient unei alte creaturi vii? în momentul de faţă, nu avem nici cea mai mică idee. Ceea ce ştim (sau ar trebui să ştim) este că un răspuns la această întrebare ar putea avea implicaţii profunde, având în vedere practicile noastre actuale.

Reiese de aici că propria noastră compasiune şi responsabilitate etică merg pe urmele fenomenologiei probabile a unei creaturi. Până la urmă, compasiunea este un răspuns la suferinţă şi astfel, capacitatea unei creaturi de a suferi este esenţială. Discuţia nu se centrează pe faptul dacă o muscă este sau nu „conştientă”, ci întrebarea cu miză etică este: „Care sunt lucrurile de care ar putea fi conştientă?”.

S-a vărsat multă cerneală în încercarea de a stabili dacă animalele au sau nu stări mentale conştiente. Este legitim să ne întrebăm cum şi în ce grad experienţa unui animal dat diferă de a noastră (Putem spune că un cimpanzeu atribuie stări mentale celorlalţi sau că un câine se recunoaşte pe sine în oglindă?), dar există oare cu adevărat o dilemă cu privire la faptul dacă fiinţele non-umane au o experienţă conştientă? Mi-ar plăcea să sugerez că nu. Nu ţine de faptul că avem suficiente dovezi experimentale pentru a ne depăşi îndoielile în această privinţă, ci de faptul că astfel de îndoieli sunt iraţionale. De fapt, niciun experiment nu ar putea demonstra că alte fiinţe umane au experienţe conştiente, în cazul în care am presupune contrariul ca ipoteză de lucru.

Ne întâmpină aici problema parcimoniei ştiinţifice. Unele denaturări des întâlnite ale parcimoniei inspiră de regulă explicaţii deflaţioniste ale minţii animalelor. Faptul că putem explica comportamentul unui câine fără a recurge la noţiuni de conştiinţă sau de stări mentale nu înseamnă că este mai uşor sau mai elegant să se procedeze astfel. Nu este. De fapt, acest lucru aşază pe umerii noştri sarcina şi mai grea de a explica de ce creierul unui câine (cortexul acestuia şi tot restul) nu este suficient pentru conştiinţă, în timp ce creierul uman este. Scepticismul faţă de conştiinţa cimpanzeului pare să aibă o responsabilitate şi mai mare în această privinţă. Faptul de a fi înclinat către neatribuirea de conştiinţă celorlalte animale nu poate fi deloc asociat cu parcimonia în sens ştiinţific. De fapt, aici este vorba despre o proliferare gratuită a teoriei, tot aşa cum s-ar întâmpla şi cu solipsismul, dacă ar fi luat în serios. Cum ştiu că alte fiinţe umane sunt conştiente, asemenea mie? Filosofii numesc aceasta problema „celorlalte minţi” şi este în general cunoscută ca un impas al raţiunii, observându-se de multă vreme că, îndată ce este luată în serios, această

problemă nu admite nicio soluţie satisfăcătoare. Dar trebuie oare să o luăm în serios?

La prima vedere, solipsismul pare să fie o poziţie cât se poate de parcimonioasă, până când încerc să explic de ce toţi ceilalţi oameni par să aibă minţi, de ce comportamentul şi structura lor fizică sunt mai mult sau mai puţin identice cu ale mele, şi cu toate acestea eu sunt singurul conştient – moment în care se dovedeşte a fi cea mai puţin parcimonioasă dintre toate teoriile. Nu există niciun argument în favoarea existenţei celorlalte minţi umane, în afară de faptul că a asuma contrariul (adică de a considera solipsismul o ipoteză serioasă) înseamnă a lua asupra ta sarcina foarte grea de a explica comportamentul (aparent conştient) unor zombi. Pentru solipsist, chichiţa se ascunde în detalii; solitudinea sa necesită o capacitate de teoretizare foarte rezistentă şi neelegantă care să dea un sens poziţiei sale. Orice s-ar spune în apărarea unei astfel de perspective, nu se va putea considera un punct de vedere „parcimonios".

Aceeaşi critică se aplică în cazul oricărei perspective care transformă creierul uman într-o insulă unică de viaţă mentală. Dacă negăm stările emoţionale conştiente ale cimpanzeilor în numele „parcimoniei", va trebui să explicăm nu doar modul în care astfel de stări se petrec numai în cazul nostru, dar şi de ce multe dintre acţiunile cimpanzeilor care par a fi o expresie a emoţionalităţii nu sunt ceea ce par. Neurosavantul se confruntă brusc cu sarcina de a găsi diferenţa dintre creierul uman şi cel de cimpanzeu care explică existenţa şi respectiv absenţa stărilor emoţionale; iar etologul este nevoit să explice de ce o creatură aparent atât de furioasă cum este un cimpanzeu agitat se aruncă asupra unuia dintre rivalii săi, dacă nu simte absolut nimic. Acesta este un exemplu strălucit de dogmă filosofică ce creează probleme empirice acolo unde acestea nu există.

[←220]

Pentru o expunere recentă a neurologiei cognitive a cogniţiei morale, vezi W.D. Casebeer, „Moral Cognition and Its Neural Constituents”, Nature Reviews Neuroscience 4 (2003), pp. 840–846. Evident, este mult prea devreme pentru a trage concluzii definitive pornind de la aceste cercetări.

[←221]

S-a scris mult despre moralitate şi etică – folosesc ambele cuvinte în mod interschimbabil –, dar, asemenea majorităţii autorilor cu pretenţii „metafizice", nu mi-a fost de mare ajutor aici. În orice discuţie despre etică, cred că ar trebui să epuizăm resursele simţului comun înainte de a scormoni prin filosofiile trecutului. Aici, intuiţiile mele sunt vag kantiene, şi astfel sunt nevoit să mă feresc de filosoful german ca de oricare alt gânditor. Formulând problema în acest fel – adică intenţionând să apelez la „simţul comun" acolo unde alţii s-au cufundat în detalii tehnice –, risc să dau naştere multora dintre întrebările pe care unii cititori vor dori să le pună. Se poate astfel întâmpla ca simţul comun al unei persoane să reprezinte pentru o alta doar candidatul ideal pentru păcatul originar. Modul în care am circumscris domeniul eticii est întru câtva particular şi, prin urmare, nu va reflecta unele dintre preocupările pe care oamenii le consideră de obicei inerente acestui subiect. Din câte îmi dau seama, faptul acesta nu este un neajuns, ci mai curând un punct forte al abordării mele, întrucât cred că ar trebui să retrasăm harta lumii morale. De asemenea, pentru moment vom ignora relaţiile complexe dintre moralitate, drept şi politică; deşi aceste domenii se suprapun, o analiză a influenţei mutuale (şi mult disputate) petrecută între ele depăşeşte abordarea acestei cărţi.

[←222]

Aici există cu siguranţă o anumită circularitate, din moment ce vor fi considerate „adecvate” numai cele care au demonstrat un grad necesar de convergenţă. Totuşi, această circularitate nu este specifică doar eticii şi nu reprezintă de fapt o problemă. Faptul că de regulă cerem oamenilor să dea dovadă că înţeleg teoriile actuale înainte de a le lua perspectiva în serios, nu înseamnă că este imposibil să aibă loc o revoluţie a concepţiei noastre despre lume.

[←223]

C. Hitchens, „Mommie Dearest", Slate, Oct. 20, 2003, slate.msn.com.

[←224]

R. Rorty, Hope in Place of Knowledge: The Pragmatics Tradition in Philosophy (Institute of European and American Studies, Academia Sinica, Taipei, 1999), pp. 90–91.

[←225]

William James este de obicei considerat părintele pragmatismului. Pare să fie încă o problemă deschisă dacă activitatea sa ar trebui considerată o continuare sau o degradare a filosofiei lui Charles Sanders Peirce – problemă la care James însuşi poate răspunde într-un fel sau altul, în funcţie de dispoziţie. Nu încape îndoială că acest mare om s-a contrazis foarte mult. După cum spunea George Santayana: „Tendinţa americană generală de vorbi despre [James] ca despre o persoană minunată şi de a merge mai departe este justificată de încântarea provocată de modul în care acesta începea, fără a fi preocupat unde avea să ajungă”. (Vezi Persons and Places [MIT Press, Cambridge, 1963], p. 401.) Pentru principiile pragmatismului, m-am bazat în principal pe opera lui Richard Rorty, care articulează această poziţie cât de clar şi de coerent şi-ar putea dori admiratorii sau criticii săi.

[←226]

Accentul pus mai mult pe utilitate decât pe adevăr poate fi cu uşurinţă caricaturizat şi prost înţeles – ceea ce s-a şi întâmplat de când William James a articulat pentru prima dată principiile pragmatismului, într-o prelegere ţinută în 1898, în faţa Uniunii Filosofice a Universităţii din California. Departe de a fi absurditatea gândirii deziderative, ridiculizată de Bertrand Russell în a sa Istorie a filosofiei occidentale – unde întâlnim un pragmatist capricios care consideră că este util să creadă că fiecare bărbat pe care îl întâlneşte se numeşte Ebenezer Wilkes Smith –, pragmatismul, atunci când este prezentat în toată subtilitatea sa, poate fi considerat sinonim cu orice tip de bun-simţ. Într-o singură oră, te poţi trezi cu uşurinţă că navighezi prin toate etapele pe care James le-a schiţat pentru a trasa cariera oricărei teorii de succes: iniţial, pare ridicolă; apoi, adevărată dar trivială; şi după aceea pare atât de importantă, încât te simţi tentat să spui că ai ştiut-o dintotdeauna.

[←227]

R Berman, Terror and Liberalism (W.W. Norton, New York, 2003), p. 171.

[←228]

Trebuie să observăm că realismul este o poziţie epistemologică, nu una ontologică. Aceasta este o sursă obişnuită de confuzie în filosofie. De exemplu, se presupune de multe ori că realismul se opune diferitelor forme de idealism şi de subiectivism; şi că se opune totodată anumitor dezvoltări din ştiinţele fizice (precum interpretarea bohriană a mecanicii cuantice) ce par să acorde minţii un rol important în guvernarea creaţiei. Dar dacă Luna nu există decât atunci când cineva se uită la ea, lucrul acesta ar fi în continuare un adevăr realist (în sensul în care ar fi valabil indiferent dacă cineva ar şti sau nu că lumea funcţionează astfel). A spune că realitatea are un caracter determinat nu înseamnă a spune că acest caracter trebuie să fie inteligibil pentru noi sau că nu ar putea fi alunecos într-un mod pervers – sau că, de fapt, conştiinţa şi gândirea nu ar putea juca un rol constitutiv în definirea sa. Dacă realitatea îşi schimbă culorile de fiecare dată când un fizician clipeşte din ochi, acesta ar rămâne în continuare un adevăr realist.

[←229]

Există o versiune naivă a realismului care astăzi se bucură de puţini apărători. Este perspectiva asupra lumii pe care cei mai mulţi dintre noi o moştenim, aşa cum moştenim zece degete la mâini şi zece la picioare, şi pe care o menţinem în unei necunoaşterii filosofiei. Această versiune susţine că lumea este mai mult sau mai puţin aşa cum ne spune simţul comun că este: mesele şi scaunele există cu adevărat într-un spaţiu fizic tridimensional; iarba este verde; cerul este albastru; totul este făcut din atomi; şi fiecare atom este alcătuit din particule şi mai mici. Perspectiva de bază este că simţurile noastre, împreună cu extensiile lor – telescoape, microscoape etc. –, nu fac decât să ne ofere faptele universului aşa cum sunt. Deşi este o euristică indispensabilă pentru a ne descurca în lume, nu acesta este elementul din care sunt alcătuite teoriile ştiinţifice şi filosofice actuale, şi nici acea formă de realism susţinută de filosofii realişti.

Thomas Nagel, un oponent elocvent al pragmatismului, ne oferă în The Last Word (Oxford University Press, Oxford, 1997), p. 30, trei propoziţii care consideră că pot fi explicate adecvat numai în termeni realişti:

1. Există multe adevăruri despre lume pe care nu le vom şti niciodată şi pe care nu avem cum să le descoperim.

2. Unele dintre credinţele noastre sunt false şi nu vom descoperi niciodată că sunt astfel.

3. Dacă o credinţă este adevărată, ar fi adevărată chiar dacă nimeni nu ar crede în ea.

Un pragmatist precum Rorty ar admite că acest mod de a vorbi este inteligibil, dar va susţine că este doar atât – un mod de a vorbi – şi va transfera toate afirmaţiile de acest tip în cadrul pragmatismului său, interpretând cuvinte precum „adevărat” într-un sens pur discursiv, iar apoi va face o piruetă către teza sa de bază: „Desigur, putem vorbi aşa, dar a cunoaşte natura oricărui lucru înseamnă pur şi simplu a cunoaşte istoria modului în care s-a vorbit despre el”. Pragmatistul încearcă să ne conserve intuiţiile realiste, admiţând că dacă dorim să aplicăm în mod corect anumite jocuri de limbaj şi să folosim cuvinte precum „adevărat” astfel încât să fim înţeleşi, ne vom exprima, desigur, acordul faţă de afirmaţii precum: „Au existat munţi înainte să existe cineva care să vorbească despre munţi” – dar nu va ezita niciodată să adauge că „adevărul” unei astfel de afirmaţii nu este decât o convenţie.

[←230]

J. Habermas, On the Pragmatics of Communication, ed. M. Cooke (MIT Press, Cambridge, 1998), p. 357.

[←231]

Pentru a expune toate trăsăturile relevante ale interpretării pragmatice a cunoaşterii, va trebui să facem o scurtă prezentare a gândirii lui Donald Davidson. Davidson a fost foarte influent în cercurile filosofice, iar perspectiva acestuia asupra minţii şi a semnificaţiei pare să fi influenţat pragmatismul lui Rorty. Davidson afirmă, într-un manuscris nedatat, intitulat „Mitul subiectivităţii", că orice perspectivă asupra lumii, împreună cu propriile concepte şi afirmaţii despre adevăr, trebuie să fie traductibilă în oricare alta:

Desigur, există contraste între o epocă şi o alta, între o cultură şi o alta, şi între o persoană şi o alta pe care toţi le recunoaştem şi cu care ne confruntăm; dar acestea sunt contraste pe care le putem explica cu puţină simpatie şi puţin efort. Problema apare atunci când încercăm să îmbrăţişăm ideea că ar putea exista diferenţe mult mai adânci, căci acest lucru pare (în mod absurd) să ne ceară să adoptăm poziţii situate în afara propriului nostru mod de gândire.

În opinia mea, nu înţelegem ideea existenţei unei astfel de scheme cu adevărat străine de noi. Ştim cum sunt stările mentale şi cum se identifică în mod corect; ele sunt pur şi simplu acele stări ale căror conţinuturi pot fi descoperite prin metode cunoscute. Dacă există alţi oameni sau alte creaturi în stări ce nu pot fi descoperite prin aceste metode, acest lucru nu se întâmplă pentru că metodele noastre nu funcţionează, ci pentru că acele stări sunt numite, în mod incorect, stări mentale – ele nu sunt credinţe, dorinţe sau intenţii.

Poate că primul lucru pe care un realist ar dori să-l spună ca răspuns la aceste idei este că nu trebuie („în mod absurd") să adoptăm o poziţie situată în afara noastră pentru a admite existenţa unor perspective asupra universului radical diferite. După cum observă T. Nagel, în The View from Nowhere (Oxford University Press, Oxford, 1986), o comunitate de pragmatişti având vârsta mentală de nouă ani pur şi simplu ar greşi dacă ar gândi că „adevărul" nu este decât o chestiune de consens între ei şi ar avea dreptate dacă ar gândi că alte fiinţe umane pot înţelege fapte despre lume pe care ei nu vor putea niciodată să le traducă în discursul lor. Cine poate spune că perspectiva noastră asupra lumii nu ar părea delimitată în aceeaşi manieră, dintr-un alt punct de vedere?

Doctrina davidsoniană a traductibilităţii vine însoţită cu ceea ce el numeşte „principiul carităţii": toţi cei care se folosesc de limbaj trebuie să fie înzestraţi cu o majoritate de credinţe adevărate, întrucât credinţele nu pot fi recunoscute ca atare decât pe fundalul unui acord masiv. Prin urmare, trebuie să ne aşteptăm ca toţi interlocutorii să fie în esenţă raţionali, căci în clipa în care ne închipuim ce înseamnă să ne aflăm în faţa unei minţi pline de credinţe false, ne dăm seama că nu am avea niciun fundament pentru a o numi „minte". Perspectiva lui Davidson de aici este echivalentă cu o inversare ciudată a renumitei afirmaţii a lui Wittgenstein: „Dacă un leu ar putea vorbi, nu l-am înţelege". Pentru Davidson, dacă nu îl putem înţelege, înseamnă că nu poate vorbi.

Concluziile lui Davidson de aici par incredibile. Ce-ar fi dacă cel care vorbeşte şi cel care ascultă ar avea canoane de credinţă mutual inteligibile şi false? Faptul că propriile credinţe despre realitate ale unei comunităţi date pot fi mutual traductibile nu înseamnă că trebuie să fie şi adevărate. Inteligibilitatea mutuală ar putea să nu fie altceva decât omologie a erorii; erorile mele pot fi atât

de asemănătoare cu ale tale, încât să pară un „adevăr” în discursul tău. Pentru a dovedi acest lucru, nu trebuie decât să ne imaginăm o comunitate de gorile şi una de cimpanzei strângând laolaltă membrii lor cei mai precoce şi mai antrenaţi în limbaj: fiecare ar putea să nu recunoască exprimările celuilalt (poate că au fost învăţaţi forme incompatibile de limbaj al semnelor) şi să conchidă că celălalt nu foloseşte un limbaj. În acest caz, ambele tabere de maimuţe traducătoare se înşală. Pe de altă parte, dacă ar putea conversa cu succes şi ar cădea de acord, alături de Rorty, că „adevărul” reprezintă doar ceea ce prevalează în discursul lor, tot s-ar înşela, întrucât bărbaţii şi femeile care le urmăresc interacţiunile ar fi familiarizaţi cu o serie de adevăruri pe care rudele noastre simiene nu ar putea fi făcute să le înţeleagă.

Potrivit pragmatismului, credinţele sunt folositoare în diferite contexte şi pur şi simplu nu există un proiect cognitiv care să corespundă faptului de „a şti cum sunt lucrurile” sau „a şti cum este realitatea”. Pragmatiştii noştri simieni probabil că ar fi de acord, dar ar putea spune, de asemenea, că nu există un proiect de tipul „a şti cum să zbori pe Lună” sau „a şti de unde vin bebeluşii”. Să postulăm că maimuţele sunt izolate cognitiv faţă de faptele proiectării rachetelor şi ale biologiei aşa cum le cunoaştem noi – adică, oricât de mult ar încerca, nicio maimuţă cu preocupări ştiinţifice nu va avea abilităţile cognitive necesare pentru a aduce la lumină datele relevante, şi cu atât mai puţin pentru a le înţelege la nivel teoretic. Pentru această comunitate de pragmatişti, astfel de fapte pur şi simplu nu există. Pare un lucru evident că dacă ar exista perspective asupra lumii care le depăşesc pe ale noastre, atunci ceea ce trece drept „adevăr” în discursul nostru nu ar putea fi criteriul final pentru ceea ce este adevărat.

Singura soluţie pe care Rorty a găsit-o pentru a rezista în faţa acestei alunecări către contexte tot mai largi de cunoaştere este aceea de a-l urma pe Davidson şi de a susţine că am putea traduce orice limbaj în al nostru şi că astfel putem asimila orice „adevăruri” pe care le-ar articula utilizatorii unui limbaj mai avansat. Raţionamentul lui Davidson este de fapt circular, întrucât singurul motiv pentru care am putea traduce orice limbaj este tocmai acela că traductibilitatea reprezintă criteriul pentru alegerea unui limbaj. Afirmaţiile lui Davidson despre această traductibilitate par să se bazeze pe un fel de eroare verificaţionistă: acesta confundă modul în care alegem să folosim un limbaj în lume cu limbajul în sine. Faptul că, pentru a atribui un limbaj unei alte fiinţe, trebuie mai întâi să traducem limbajul acesteia în al nostru este pur şi simplu irelevant pentru problema dacă fiinţa respectivă foloseşte sau nu cu adevărat limbajul, dacă are o minte sau dacă comunică cu semenii săi. Eroarea în acest caz seamănă cu cea a behaviorismului, care a aruncat o umbră minimalizatoare asupra ştiinţelor minţii în cea mai mare parte a secolului XX. Faptul că putem fi constrânşi să identificăm prezenţa mentalităţii la ceilalţi ţinând cont de comportamentul şi de formulările verbale ale acestora nu înseamnă că astfel de semne exterioare constituie mintea în sine.

După părerea lui Rorty şi a lui Davidson, în principiu nu există niciun joc de limbaj pe care fiinţele umane să nu îl poată juca. Prin urmare, spectrul de minţi posibile, de puncte de vedere, de descrieri „adevărate” ale lumii este continuu. Toate limbajele posibile sunt comensurabile; toate orizonturile cognitive pot fi până la urmă contopite. Problema nu este adevărul sau falsitatea acestui lucru.

Problema este că echivalează cu o afirmaţie realistă despre natura limbajului şi a cogniţiei.

Se pare că există două modalităţi posibile de a răspunde pragmatismului: în primul rând, putem căuta să demonstrăm că nu este pragmatic şi, în special, că nu este la fel de pragmatic ca realismul. Aici, abordarea ar fi aceea de a demonstra că nu foloseşte planului nostru de a alcătui o imagine coerentă despre lume şi nici altor planuri pe care le-am putea avea în vedere. De exemplu, poate că faptul de a vorbi despre adevăr şi cunoaştere în termeni de „solidaritate" umană, aşa cum face Rorty, ar putea conduce la subminarea solidarităţii în discuţie. Deşi cred că se poate aduce un argument pragmatic împotriva pragmatismului, nu am făcut acest lucru aici (vezi tentativa lui B. Williams, în „Auto-da-Fé", New York Review of Books, April 28, 1983). Am încercat, în schimb, să demonstrez că pragmatismul este cripto-realist, argumentând că pragmatistul, în încercarea de a se distanţa de păcatele realismului, de fapt se cufundă în ele fără probleme. Pragmatistul pare să afirme în mod tacit că a măsurat în lung şi-n lat toate actele de cogniţie posibile (nu doar pe ale sale şi nu doar pe cele umane) şi a descoperit că întreaga cunoaştere este discursivă şi că toate sferele de discurs pot fi potenţial contopite. Prin urmare, pragmatismul echivalează cu afirmaţia că orice context epistemic mai larg decât al nostru poate fi negat în principiu. Deşi consider aceste afirmaţii incredibile, mult mai important este faptul că un pragmatist nu poate crede contrariul decât în calitate de realist.

Ca o observaţie finală, aş dori să sugerez că obiecţia pragmatică şi cea realistă la adresa pragmatismului se pot unifica. Să reducem mai întâi pragmatismul şi realismul la tezele lor centrale (P şi respectiv R):

P: Toate afirmaţiile despre lume sunt „adevărate" doar dacă sunt justificate în interiorul unei sfere de discurs.

R: Anumite afirmaţii despre lume sunt adevărate, indiferent dacă pot sau nu să fie justificate – şi se întâmplă că multe afirmaţii justificate sunt false.

Pragmatistul pare a avea două modalităţi de a pica în prăpastie şi ambele pot fi atinse dacă punem întrebarea: „Ce-ar fi dacă toată lumea ar crede că P pare greşit şi că R pare corect?". Până la urmă, pragmatistul trebuie să admită posibilitatea că am putea trăi într-o lume în care P nu poate fi justificat (adică o lume în care pragmatismul însuşi s-ar putea dovedi nepragmatic), ceea ce ridică întrebarea dacă P se aplică la sine însuşi sau nu. Dacă P se poate aplica la sine însuşi şi nu este justificat, atunci s-ar părea că pragmatismul se autodistruge în clipa în care îşi pierde adepţii. Pragmatistul nu se poate opune acestei linii argumentative spunând că P nu se aplică la sine însuşi, căci astfel ar fi falsificat P şi ar fi susţinut R; şi nici nu poate echivala ideea că P va fi întotdeauna justificat cu un adevăr necesar.

Pentru pragmatist, un alt pericol logic apare în clipa în care R devine justificat. Conform P, dacă R este justificat, atunci este „adevărat" – dar R nu poate rămâne adevărat doar pentru că este justificat. Dacă pragmatistul încearcă să se opună reevaluării „adevărului", pe care o cere R, spunând că R nu este realmente adevărat (în sensul în care să corespundă realităţii aşa cum este), acest lucru ar echivala cu faptul de a spune că P este, în sine, adevărat în mod realist. Şi astfel va ajunge să îşi contrazică teza din nou. Aceasta este o poziţie între ciocan şi nicovală, pe care pragmatistul nici măcar nu poate fi acuzat în mod

inteligibil că o ocupă – pentru acestea reprezintă până la urmă aceeaşi poziţie. Prin urmare, ar trebui să căutăm pragmatistul pe sau, mai bine zis, sub însăşi nicovala realismului.

[←232]

Aceasta este de multe ori numită, în mod eronat, „eroare naturalistă”. Eroarea naturalistă discutată de G.E. Moore este de un alt tip. Moore susţinea că judecăţile noastre despre bine nu pot fi reduse la alte proprietăţi, precum fericirea. Fără îndoială, acesta ar fi argumentat că am comis eroarea naturalistă definind eticii în termeni de fericire umană. Moore credea că „argumentul întrebării deschise” este decisiv aici: de pildă, s-ar părea că putem întreba întotdeauna într-un mod coerent despre orice stare de fericire: „Este această formă de fericire bună în sine?”. Faptul că întrebarea are în continuare sens ne sugerează că fericirea şi binele nu pot fi acelaşi lucru. Cu toate acestea, argumentez că întrebarea pe care o punem în realitate sună astfel: „Este această formă de fericire favorabilă (sau nefavorabilă) unei fericiri mai mari?”. Această întrebare este, de asemenea, coerentă şi păstrează noţiunea de bine asociată cu experienţa fiinţelor conştiente.

[←233]

S. Pinker, The Blank Slate (Viking, New York, 2002), pp. 53–54.

[←234]

J. Glover, Humanity: A Moral History of the Twentieth Century (Yale University Press, New Haven, 1999), p. 24.

[←235]

Citat în O. Friedrich, The End of the World: A History (Coward, McCann & Geoghegan, New York, 1982), p. 61.

[←236]

Rolul jucat de dogma creştină în transformarea nevrozei sexuale într-un principiu de opresiune culturală este destul de cunoscut şi nu mai solicită o discuţie în detaliu. Poate că unele dintre cele mai şocante dezvăluiri din ultimii ani (care au apărut în mijlocul miilor de rapoarte despre preoţii pedofili din Statele Unite) au fost cele referitoare la grupul de călugăriţe care conduceau orfelinate pe tot cuprinsul Irlandei, în anii 1950 şi 1960. Călugăriţele care făceau parte din ordinul absurd intitulat Surorile Milei torturau până şi copii de unsprezece luni (biciuindu-i şi opărindu-i, precum şi supunându-i la acte incredibile de cruzime psihologică) pentru „păcatele părinţilor lor” (de exemplu, păcatul propriei ilegitimităţi). În slujba unor vechi idei despre sexualitatea feminină, despre păcatul originar, despre naşterea din fecioară etc., mii de asemenea copii au fost luaţi cu forţa din grija mamelor lor necăsătorite şi trimişi în străinătate pentru a fi adoptaţi.

[←237]

De mulţi ani, din ţări musulmane se revarsă rapoarte despre crime de onoare. Pentru un exemplu recent, vezi N. Banerjee, „Rape (and Silence about It) Haunts Baghdad", New York Times, July 16, 2003. Pagina de internet a UNICEF postează următoarele statistici:

Se estimează că, în 1997, în jur de 300 de femei au fost omorâte în numele „onoarei" numai într-o singură provincie din Pakistan. Potrivit unor estimări din 1999, peste două treimi dintre toate crimele din Fâşia Gaza şi din Cisiordania au fost cel mai probabil motivate de „onoare". În Iordania există o medie anuală de 23 de astfel de crime.

În Liban au fost raportate 36 de crime de „onoare" între 1996 şi 1998, mai ales în oraşe mici şi în sate. Rapoartele indică faptul că ucigaşii au de multe ori sub optsprezece ani şi că în comunităţile lor sunt trataţi uneori ca eroi. În Yemen au avut loc până la 400 de crime de „onoare" în 1997. În Egipt au fost raportate 52 de crime de „onoare" în 1997.

[←238]

În tradiţia buddhistă, care s-a apropiat în cel mai sistematic mod de cultivarea acestor stări, iubirea şi compasiunea sunt cultivate alături de neutralitate şi bucurie empatică (adică bucuria pentru fericirea celorlalţi). Se crede că fiecare stare o echilibrează pe cealaltă.

[←239]

Pare destul de clar că nu toţi oamenii sunt înzestraţi în mod egal cu inteligenţă etică. Nu toţi oamenii sunt dispuşi să recunoască relaţia dintre intenţiile pe care le au faţă de ceilalţi şi propria fericire. Deşi ar putea părea nedemocratic să postulăm o ierarhie bazată pe cunoaşterea morală, ştim că această cunoaştere nu poate fi distribuită în mod egal în lume. Ceea ce nu înseamnă că, pentru a fi moral, trebuie să stăpâneşti un corp impresionant de fapte. Moralitatea seamănă mai mult cu şahul decât cu medicina: ar putea există puţine elemente ce trebuie înţelese, dar poate fi în continuare extrem de greu să foloseşti în mod impecabil ceea ce ai învăţat. A afirma că nu trebuie să existe „experţi" în morală – aşa cum tind să facă kantienii şi antikantienii – este, din punctul meu de vedere, ca şi cum ai spune că nu ar trebui să existe experţi în şah, aducând poate ca dovadă faptul că fiecare adept al discursului nostru vede limpede cum se mută piesele. Nu avem nevoie de experţi care să ne spună cum se prezintă lucrurile sau care să ne spună că actele de cruzime sunt rele. Dar avem nevoie de experţi care să ne spună cum arată cea mai bună mutare din orice poziţie dată; şi nu încape îndoială că avem nevoie de experţi care să ne spună că faptul de a-i iubi pe ceilalţi, fără deosebire, ne face mai fericiţi decât faptul de a simţi iubire preferenţială pentru cei apropiaţi (dacă se întâmplă într-adevăr aşa).

De ce să considerăm că a trăi o viaţă profund etică ar trebui să fie un lucru mai uşor decât a juca şah în mod strălucit? De ce să fie mai uşoară o bună înţelegere a relaţiilor logice dintre propriile credinţe etice decât o bună înţelegere a oricărui alt cadru logic? Aşa cum se întâmplă în orice alt domeniu, unele intuiţii preţuite s-ar putea dovedi ireconciliabile cu altele, iar căutarea coerenţei ni se va impune ca o necesitate practică. Nu toată lumea poate juca în campionate de şah şi nu toată lumea îşi poate da seama cum să trăiască astfel încât să aibă parte de cea mai mare fericire posibilă. Desigur, putem oferi sugestii pentru a câştiga o partidă de şah (asigură mijlocul tablei, păstrează o bună structură de pioni etc.), tot aşa cum putem oferi sugestii pentru a scoate adevăruri etice la lumină (imperativul categoric al lui Kant, „poziţia originară" a lui Rawls etc.). Faptul că nu le înţelegem cu toţii nu aruncă îndoială asupra utilităţii lor.

Este cert că relaţiile dintre preceptele şi intuiţiile noastre etice admit o înţelegere mai profundă, cer capacităţi intelectuale tot mai mari din partea noastră pentru a le înţelege şi, înţelegându-le, pentru a ne inspira să le punem în practică. Cred că aici se găseşte principala diferenţă dintre persoane (împreună cu principala diferenţă dintre sfera etică şi cea epistemică), din moment ce orice înţelegere a normativităţii etice trebuie să ne angajeze emoţiile pentru a fi eficientă. Odată ce a înţeles că tt este raportul dintre circumferinţa cercului şi diametrul său, nici cel mai libertin geometru nu va fi tentat să calculeze aria unui cerc folosind o altă măsură. Cu toate acestea, când cineva descoperă că în general este rău să minţi, acest teren normativ, de îndată ce este cucerit, trebuie să fie asigurat prin intermediul sentimentului. Persoana respectivă trebuie să simtă că minciuna este sub demnitatea sa – că tinde să o îndepărteze de fericire –, iar o astfel de convertire a sentimentelor morale pare să solicite mai mult

decât o simplă înţelegere conceptuală. Acelaşi lucru este valabil şi pentru anumite tipuri de raţionament. Vezi A. Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (Avon Books, New York, 1994).

Privind lucrurile astfel, este uşor de înţeles cum două persoane care au aflat că minciuna nu conduce la fericire ar putea simţi foarte diferit adevărul acestei propoziţii şi, astfel, ar putea simţi într-un grad diferit obligaţia de a ţine cont de ea în acţiunile lor. Există o mulţime de discrepanţe între credinţă şi acţiune în sfera morală: una este să consideri un lucru „rău" faptul că există oameni care mor de foame în alte părţi ale lumii şi este cu totul altceva să consideri acest lucru tot atât de intolerabil ca în situaţia în care oamenii respectivi ţi-ar fi prieteni. Poate că, de fapt, nu există nicio justificare etică pentru faptul că noi, cei norocoşi, ne vedem de treabă în timp ce alţii mor de foame (vezi P. Unger, Living High & Letting Die: Our Illusion of Innocence [Oxford University Press, Oxford, 1996]). Poate că o perspectivă clară asupra problemei – adică o perspectivă clară asupra dinamicii propriei noastre fericiri – ne va obliga să depunem eforturi neîncetate pentru a alina foamea oricărui necunoscut, ca şi cum ar fi a noastră. Potrivit acestei perspective, nu poţi merge liniştit la cinema, considerând în acelaşi timp că rămâi etic. Nu faci altceva decât să îţi iei o pauză de la propria etică.

[←240]

60 Minutes, 26 sept., 2002,

[←241]

Totuşi, faptul că aceşti bărbaţi sunt reţinuţi la nesfârşit, fără niciun acces la consiliere juridică, ar trebui să ne tulbure. Vezi R. Dworkin, „Terror and the Attack on Civil Liberties", New York Review of Books, Nov. 6, 2003, pp. 37–41, pentru o bună analiză a problemelor etice şi legale din acest caz.

[←242]

Îmi pare că putem opri această alunecare inchizitorială prin recursul la argumentul „armei perfecte”, prezentat în capitolul 4. Până la urmă, există o diferenţă între intenţia de a provoca suferinţă unei persoane nevinovate şi provocarea neintenţionată sau accidentală a suferinţei respective. A include familia suspectului de terorism printre instrumentele de tortură ar fi o încălcare flagrantă a acestui principiu.

[←243]

Citat în Glover, Humanity, p. 55.

[←244]

Bănuiesc că dacă mass-media noastră nu ar fi cenzurat imaginile mai tulburătoare ale războiului, sentimentele noastre morale ar fi primit o corecţie pe două fronturi; în primul rând, am fi mai motivaţi de ororile comise de duşmanii noştri împotriva noastră: de exemplu, vederea decapitării lui Daniel Pearl ar fi provocat cu certitudine un val de indignare naţională care nu a existat în absenţa unor astfel de imagini. În al doilea rând, dacă nu am ascunde realitatea oribilă a pagubelor colaterale pe care le provocăm, am fi mai puţin înclinaţi să susţinem aruncarea de bombe „proaste” sau chiar „inteligente”. Deşi ziarele şi programele noastre de ştiri ar fi greu de urmărit, cred că astfel am simţi atât o urgenţă, cât şi o reţinere mai mari în războiul nostru împotriva terorismului.

[←245]

J.D. Greene et al., „An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment”, Science 293 (Sept. 14,2001): pp. 2105–2108; şi J.D. Greene, „From Neural, Is’ to Moral Ough’: What Are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?” Nature Reviews Neuroscience 4 (2003), pp. 846–849.

[←246]

Pentru o excelentă prezentare a folosirii „coerciţiei” de către interogatorii americani şi israelieni, vezi M. Bowden, „The Dark Art of Interrogation”, Atlantic Monthly, March 2003, pp. 51–77.

[←247]

Literatura filosofică conţine multe forme de pacifism. Aici discut ceea ce poartă de multe ori denumirea de pacifism „absolut” – şi anume credinţa că violenţa nu este niciodată acceptabilă moral (atât ca autoapărare, cât şi în apărarea celorlalţi). Acesta este genul de pacifism practicat de Gandhi şi singura variantă care pare să aibă pretenţii de invincibilitate morală.

[←248]

Spun oare că opoziţia deschisă faţă de o greşeală este standardul etic? Cred că da, atunci când miza este ridicată. Se poate argumenta întotdeauna că cea mai bună atitudine posibilă în situaţii destul de periculoase este opoziţia ascunsă, mai ales în cazurile în care opoziţia deschisă ar echivala cu pierderea propriei vieţi. Un exemplu clasic sunt acele femei şi acei bărbaţi remarcabili din timpul celui de-al Doilea Război Mondial care au ascuns evrei în subsolurile lor sau care i-au condus către siguranţă. Desigur, au făcut mai mult bine trăind şi ajutându-i pe alţii în secret, decât dacă ar fi protestat în mod deschis împotriva naziştilor şi ar fi murit din principiu. Dar aceasta a fost situaţia lor doar pentru că, iniţial, au existat prea puţini oameni dispuşi să manifeste o opoziţie deschisă. Dacă ar fi fost mai mulţi, subsolurile ar fi fost umplute de nazişti scriind jurnale dedicate Dumnezeului care i-a uitat şi nu de fetiţe destinate să ajungă la Auschwitz. Astfel, ca imperativ categoric, opoziţia faţă de rău pare cel mai bun imperativ pe care îl avem. Desigur, forma pe care o poate lua această opoziţie este deschisă discuţiei. Însă faptul de a face loc răului uman sau de a te da la o parte din faţa acestuia nu pare să fie o opţiune etică prielnică.

[←249]

G. Orwell, „Reflections on Gandhi”, în The Oxford Book of Essays, ed. J. Gross (Oxford University Press, Oxford, 1949), p. 506.

[←250]

Nu sugerez că gândurile nu echivalează cu anumite stări cerebrale. Cu toate acestea, în termeni convenţionali, există o diferenţă enormă între a lua un drog şi a avea o nouă idee. Faptul că ambele au puterea de a ne modifica percepţia reprezintă unul dintre aspectele fascinante ale minţii umane.

[←251]

Având în vedere că literatura în discuţie este prea largă pentru a fi citată aici, cititorul poate găsi numeroase exemple ale unor astfel de texte în bibliografia de la finalul cărţii.

[←252]

Ce se întâmplă după moarte este un mister, asemenea relaţiei dintre conştiinţă şi lumea fizică, dar nu mai există nicio îndoială cu privire la faptul că mintea noastră este dependentă de funcţionarea creierului nostru şi că depinde într-un mod profund contraintuitiv. Să luăm în considerare una dintre trăsăturile comune ale experienţelor din apropierea morţii: cei aflaţi în pragul morţii par să se întâlnească de obicei cu persoane la care ţineau şi care au murit înaintea lor. Vezi A. Kellehear, Experiences Near Death: Beyond Medicine and Religion (Oxford University Press, Oxford, 1996). Ştim însă că recunoaşterea feţei unei persoane necesită un cortex cerebral fusiform intact, mai ales în emisfera dreaptă. Lezarea acestei zone a creierului lasă mintea fără capacitatea de recunoaştere facială (printre alte lucruri), tulburare pe care o numim prosopagnozie. Oamenii care suferă de această tulburare nu au nicio problemă cu vederea de bază. Pot distinge culori şi forme, recunoscând aproape tot ce se află în jurul lor, dar nu pot face distincţie nici măcar între feţele celor mai apropiaţi membri ai familiei. Să ne închipuim oare că, în astfel de cazuri, o persoană posedă un suflet intact aflat undeva, în spatele minţii, care păstrează abilitatea de a recunoaşte feţele? Aşa s-ar părea. Într-adevăr, dacă sufletul nu păstrează toate capacităţile normale cognitive şi perceptuale ale unui creier sănătos, raiul ar fi populat de fiinţe care suferă de toate tipurile de tulburări neurologice. Dar atunci ce putem spune despre cei care suferă de tulburări neurologice în timpul vieţii? O persoană care suferă de afazie are cumva un suflet care poate vorbi, citi şi gândi fără probleme? O persoană ale cărei abilităţi motorii au fost afectate de ataxie cerebrală are cumva un suflet care păstrează coordonarea mână-ochi? Este ca şi cum ai crede că în fiecare maşină accidentată stă ascunsă o maşină nouă care abia aşteaptă să iasă.

Implauzibilitatea unui suflet ale cărui facultăţi sunt independente de creier creşte odată ce recunoaştem că până şi creierul normal poate fi aşezat într-un punct de pe continuumul patologic. Ştiu că sufletul meu vorbeşte engleză fiindcă aceasta este limba care iese din mine de fiecare dată când vorbesc sau scriu. Ştiam la un moment dat şi franceză, dar se pare că am uitat o mare parte din ea, din moment ce încercările mele de a comunica în Franţa s-au lăsat cu amuzament şi consternare din partea nativilor. Cu toate acestea, ştim că diferenţa dintre a-ţi aminti şi a nu-ţi aminti ceva ţine de diferenţe fizice prezente în circuitele neuronale ale creierului meu – în special legăturile sinaptice responsabile cu recuperarea informaţiei, codarea informaţiei sau cu amândouă. Prin urmare, pierderea abilităţii de a vorbi franceză poate fi considerată o formă de afecţiune neurologică. Iar orice francez care s-ar trezi cu propria abilitate lingvistică redusă brusc la nivelul celei avute de mine ar alerga imediat la spital. Şi-ar păstra, cu toate acestea, sufletul său abilitatea lingvistică? Şi-a păstrat sufletul meu amintirea conjugării verbului bruire? Unde se termină această noţiune a independenţei suflet-creier? Un vorbitor nativ al uneia dintre limbile bantu ar considera că funcţionarea cortexului meu lasă şi mai mult de dorit. Dat fiind că în copilărie nu am fost niciodată expus la sunetele bantu, este aproape cert că mi se va părea extrem de dificil, dacă nu imposibil, să disting între ele, ca să nu mai vorbesc de reproducerea lor într-un mod care să satisfacă un vorbitor

nativ. Dar poate că sufletul meu a stăpânit şi limbile bantu, nefiind decât vreo 500 în total.

[←253]

Fie că abordarea este făcută prin studiul efectelor amorsajului şi mascării vizuale, prin studiul orbirii la schimbare (D.J. Simons et al., „Evidence for Preserved Representations in Change Blindness”, Consciousness and Cognition 11, no. 1 [2002], pp. 78–97), ale extincţiei vizuale şi neglijenţei spaţiale unilaterale (G. Rees et al., „Neural Correlates of Consciousness in Humans”, Nature Reviews Neuroscience 3 [April 2002], pp. 261–70), ale rivalităţii binoculare şi al altor percepţii bistabile (R. Blake şi N.K. Logothetis, „Visual Competition”, Nature Reviews Neuroscience 3, no. 1 [2002], pp. 13–21; N.K. Logothetis, „Vision: A Window on Consciousness”, Scientific American Special Edition 12, no. 1 [2002], pp. 18–25) sau al vederii oarbe (L. Weiskrantz, „Prime-sight and Blindsight”, Consciousness and Cognition 11, no. 4 [2002], pp. 568–81) semnătura percepţiei conştiente este întotdeauna aceeaşi: subiectul (fie el om sau maimuţă) ne spune pur şi simplu, prin cuvânt sau faptă, dacă experienţa sa a suferit sau nu schimbări.

[←254]

Matematicianul Alan Turing a propus la un moment dat un test pentru a valida simularea computerizată a minţii umane (care a ajuns să fie numit, în literatura de specialitate, testul „conştiinţei" unui computer). Testul cere ca un subiect uman să interogheze pe rând o persoană şi un computer, fără să ştie care este care. Dacă la finalul experimentului acesta nu va putea identifica computerul cu certitudine, se spune că sistemul respectiv a „trecut" testul Turing.

[←255]

De ce nu este anestezia generală o modalitate de a o exclude? Nu trebuie decât să scalzi creierul în substanţele chimice potrivite şi oamenii îşi vor pierde conştiinţa – gata. Problema este însă că nu ştim dacă în timpul anesteziei conştiinţa este cu adevărat întreruptă. Problema asocierii conştiinţei cu manifestarea exterioară a acesteia este că nu putem distinge încetarea reală a conştiinţei de simpla pierdere de memorie. Cum te-ai simţit în timpul somnului de azi-noapte? Se poate să nu fi simţit nimic, ca şi cum ai fi fost „inconştient”. Dar cum rămâne cu visele pe care nu ţi le aminteşti? Ai fost cu siguranţă conştient când le-ai avut. Se poate să fi fost conştient în toate stadiile somnului. Nu poţi exclude această posibilitate numai pe baza experienţei subiective.

[←256]

Totuşi, acestea sunt exact tipurile de echivalenţe pe care oamenii de ştiinţă şi filosofii care lucrează cu „şinele” sunt înclinaţi să le facă. Recent, la Academia de Ştiinţe din New York, s-a ţinut o conferinţă intitulată „Şinele: de la suflet la creier”. Deşi s-au spus multe lucruri interesante despre creier, nici măcar un singur vorbitor nu a definit şinele în aşa fel încât să îl diferenţieze de concepte globale precum „mintea umană” sau „personalitate”. Senzaţia pe care o numim „eu” a rămas complet neabordată.

[←257]

Unii filosofi, cu toate că nu au depăşit dualitatea subiect/obiect ca experienţă stabilă, o resping în mod conceptual în propria gândire. Sartre, de pildă, a observat că subiectul nu poate fi altceva decât un alt obiect în câmpul conştiinţei şi, ca atare, „contemporan cu lumea”:

Lumea nu m-a creat, iar eu nu am creat lumea. Acestea sunt obiecte ale conştiinţei absolute şi impersonale şi sunt conectate în virtutea acestei conştiinţe. Când este purificată de eu, această conştiinţă absolută nu mai are nimic de-a face cu subiectul. Este, pur şi simplu, o primă condiţie şi sursa absolută a existenţei. Iar relaţia de interdependenţă dintre mine şi lume, instituită de această conştiinţă absolută, este suficientă pentru ca eu să par „în pericol” înaintea lumii, ca eu să extrag (în mod indirect şi prin stări intermediare) întregul conţinut al acesteia din lume. Nu este nevoie de nimic altceva în privinţa unui fundament filosofic pentru o etică şi o politică absolut pozitive.

J.P. Sartre, The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness, tr. E Williams şi R. Kirkpatrick (Hill and Wang, New York, 1937), pp. 105–106.

Maurice Merleau-Ponty face afirmaţii asemănătoare, chiar şi limitându-se la un limbaj ce ţine de subiect/obiect: „Lumea este inseparabilă de subiect, dar de un subiect care nu este decât un proiect al lumii, iar subiectul este inseparabil de lume, dar de o lume pe care însuşi subiectul o proiectează”. Citat în F. Varela at al., The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience (MIT Press, 1991, Cambridge), p. 4.

[←258]

Asta nu înseamnă că infanţii sunt mistici. Cu toate acestea, începând cu naşterea, are loc în mod clar un proces de individuare tot mai crescută. Vezi K. Wilber, Sex, Ecology; Spirituality (Shambhala, Boston, 1995), pentru o critică a falsei echivalări între ceea ce el numeşte pre-raţional şi trans-raţional. După cum indică Wilber, nu există motive pentru a romanţa copilăria în termeni spirituali. Dacă propriii noştri copii par să locuiască în împărăţia cerurilor, de ce să ne oprim la ei? Am putea să ne îndreptăm invidia către rudele noastre primate, fiindcă – atunci când nu sunt copleşite de plăcerile canibalismului, ale violului în grup şi ale infanticidului – sunt cei mai voioşi copilaşi din lume.

[←259]

Astfel, un om precum Heidegger, un admirator abject al lui Hitler, poate cu toate acestea să fie considerat, fără cea mai mică ruşine, unul dintre giganţii gândirii europene. Schopenhauer, care a fost fără îndoială un tip inteligent, a împins o croitoreasă pe scări, provocându-i leziuni permanente (ni se spune că fusese iritat de sunetul vocii acesteia). Pot fi pomeniţi şi alţi gânditori eminenţi – Wittgenstein a fost un suflet chinuit şi un practicant entuziast al pedepsei corporale – dar, ceea ce este cu adevărat uimitor, nici măcar un singur gânditor occidental nu rivalizează cu marii filosofi mistici orientali. Există autori care merg înapoi până la Plotin pentru a oferi un exemplu de mistic crescut într-un colţ oriental al Occidentului. Dar Plotin, după cum mărturiseşte chiar el, a întrezărit doar fugitiv plenitudinea pe care o descrie cu atâta elocvenţă. În contextul uneia dintre şcolile orientale de practică contemplativă, s-ar fi considerat că Plotin abia a pornit la drum.

Situaţia pare să fi fost întru câtva diferită în lumea antică. Filosofii greci vorbeau frecvent despre starea de eudaimonia – starea obiectivă de fericire care se considera că însoţeşte o viaţă bună –, dar eforturile lor de atingere a acesteia nu erau foarte sofisticate. Lucrul care se apropie cel mai mult de misticismul oriental în rândul vechilor greci a fost scepticismul lui Pyrrhon din Elis (cca. 365–270 î.e.n.), dar învăţăturile pyrrhoniene echivalau cu o respingere totală a filosofiei. De atunci, fericirea a fost aruncată în balta ontologică a filosofiei morale, iar idealul filosofului ca înţelept nu este nici măcar o amintire îndepărtată.

Învăţăturile lui Pyrrhon, care au supravieţuit în scrierile medicului de secol doi Sextus Empiricus, exprimă ceea ce este în mod clar o disciplină spirituală, nu foarte diferită de dialectica şcolii madhyamika din buddhismul mahayana. Scepticul (cu majusculă) nu este doar un filosof care nu a reuşit în activitatea sa – străduindu-se să culeagă credinţe adevărate despre lume şi care a descoperit la sfârşitul zilei că are coşul gol –, ci este persoana care a găsit pacea (grecescul ataraxia) spre care poate conduce nereuşita sa.

Scepticismul, după Pyrrhon, nu este afirmaţia dogmatică potrivit căreia nimic nu poate fi cunoscut, ci este recunoaşterea faptului că tot ce cunoaştem în momentul de faţă nu reprezintă decât modul în care lucrurile par să fie, iar scepticul refuză să mai facă vreun pas în crepusculul concepţiilor metafizice. El ştie că nu cunoaşte decât aparenţe, iar faptul că acest lucru pare să fie un adevăr despre natura experienţei nu reprezintă la rândul său nimic altceva decât modul în care lucrurile par să fie în momentul de faţă. După cum spune Sextus, „Scepticul continuă să caute”, oprind într-un mod sârguincios judecata (grecescul epoche). Nici măcar nu consideră că aceasta este o poziţie care ar trebui menţinută – mai degrabă, orice credinţă pare să invite propria contradicţie, iar scepticul nu face decât să ia notă de caracterul nesatisfăcător al situaţiei. El este confuz şi fericit în această stare.

În Occident, această poziţie nu a primit decât foarte rar respectul pe care îl merită, crezându-se că nu ar putea fi susţinută cu sinceritate altfel decât lovindu-te în mod repetat cu pumnii în cap. Este de asemenea asociată în general (cum găsim în B. Russell, A History of Western Philosophy [Simon and Schuster, New

York 1945]) cu mult mai dogmatica neîncredere în cunoaştere evidenţiată de Arcesilaos, Carneades şi ceilalţi regenţi ai Academiei lui Platon în timpul celor două sute de ani de filtrare operată de această şcoală prin refuzarea tuturor dogmelor – luând hotărârea, în opoziţie cu unele contradicţii evidente în tradiţia sa, să se inspire doar din momentele sceptice ale lui Socrate. Scepticismul academic pare să fi fost mai mult o critică stridentă a cunoaşterii altora – şi astfel o declarare a „adevărului" că nimeni nu ştie nimic –, deşi este adevărat că suspendarea pyrrhoniană a credinţei ar fi reprezentat acelaşi lucru. În consecinţă, cei mai mulţi filosofi nu au recunoscut în inovaţia lui Pyrrhon orientarea empirică profundă pe care aceasta o reprezintă. Se spune că Pyrrhon şi-a dobândit disciplina de la un ascet gol (gr. gymnosophist) pe care îl întâlnise în timpul campaniei lui Alexandru cel Mare la graniţele Indiei. Se spune, de asemenea, că a fost un sfânt – probabil ca o consecinţă a păcii sufleteşti pe care o obţinuse în absenţa opiniilor. Trebuie să observăm însă că ataraxia descrisă de Sextus în Expunere a filosofiei sceptice nu era „iluminarea" în sens oriental, ci mai degrabă o stare de lipsă a suferinţei experimentată de o persoană obişnuită. Cu toate acestea, ataraxia reprezenta un ţel spiritual realizabil, susţinut de un raţionament sănătos, reprezentând astfel un progres empiric în raport cu ţelurile simplei filosofii.

[←260]

Teza lui Diamond este mai complexă de atât, dar, în esenţă, se reduce la distribuţia geografică inegală a animalelor uşor de domesticit şi a alimentelor uşor de adoptat.

[←261]

Cel puţin pe hârtie. Cu toate acestea, un fapt remarcabil de steril în privinţa tradiţiei filosofice occidentale este acela că, în timp ce noi ne-am putea lăuda cu câte un caz norocos şi efemer de pătrundere experienţială a naturii nonduale a conştiinţei petrecut în vreun moment de maximă cercetare interioară – având ca exemplu un Schelling sau un Rousseau tolănit într-o barcă pe Lacul Geneva –, filosofii orientali au petrecut milenii articulând şi integrând astfel de realizări în diferite metode de practică contemplativă, făcându-le reproductibile şi verificabile prin consens.

[←262]

Multor cititori le va fi clară influenţa exercitată asupra ideilor mele de tradiţiile contemplative care îşi au originea în India. Învăţăturile ezoterice ale buddhismului (de pildă, învăţăturile dzogchen din curentul vajrayana) şi hinduismului (de pildă, învăţăturile şcolii advaita vedanta), precum şi numeroşii ani de practicare a diferitelor tehnici de meditaţie, au contribuit mult la definirea perspectivei mele cu privire la posibilităţile noastre spirituale. Deşi aceste tradiţii nu oferă o perspectivă unificată asupra naturii minţii sau a principiilor vieţii spirituale, ele reprezintă fără îndoială cel mai dedicat efort de înţelegere a acestor lucruri prin intermediul introspecţiei. Mai ales buddhismul a devenit remarcabil de sofisticat. Nicio altă tradiţie nu a dezvoltat atât de multe metode prin care mintea umană să poată fi transformată într-un instrument capabil să se transforme pe sine. Cititorii atenţi vor fi observat că am fost foarte dur cu religiile bazate pe credinţă – iudaismul, creştinismul, islamul şi chiar hinduismul – şi că nu am spus multe lucruri derogatorii despre buddhism. Nu este întâmplător. Deşi buddhismul a fost la rândul său o sursă de ignoranţă şi de violenţă, nu este o religie bazată pe credinţă şi nici măcar o religie în sens occidental. Există milioane de buddhişti care nu par să ştie acest lucru şi îi putem găsi în temple de pe tot cuprinsul sud-estului asiatic, inclusiv în Occident, rugându-se la Buddha ca şi cum ar fi o încarnare numinoasă a lui Moş Crăciun. În ciuda acestei denaturări a tradiţiei, învăţăturile ezoterice ale buddhismului au în continuare cea mai completă metodologie de care dispunem pentru descoperirea libertăţii intrinseci a conştiinţei, metodologie neîngrădită de nicio dogmă. Nu ar fi o exagerare să spunem că întâlnirile dintre Dalai Lama şi ecleziasticii creştini, cu scopul de a-şi onora reciproc tradiţiile religioase, sunt ca nişte întâlniri între fizicienii de la Cambridge şi boşimanii din deşertul Kalahari pentru a-şi onora reciproc înţelegerea pe care o au despre universul fizic. Ceea ce nu înseamnă că buddhiştii tibetani nu sunt adepţii unor dogme (asemenea fizicienilor) sau că boşimanii nu ar fi capabili să-şi formeze o concepţie despre atom. Orice persoană familiarizată cu ambele literaturi va şti că nici măcar o fracţiune din Biblie nu este asemănătoare cu instrucţiunile spirituale precise ce pot fi găsite în canonul buddhist. Deşi în buddhism există multe lucruri pe care nu am pretenţia că le înţeleg – precum şi multe lucruri care par profund implauzibile –, ar fi o dovadă de nesinceritate intelectuală din partea mea să nu-i recunosc superioritatea ca sistem de practică spirituală.

Cât despre mulţimea contemplativilor remarcabili care au binecuvântat istoria sordidă a creştinismului – Meister Eckhart, Sfântul Ioan al Crucii, Sfânta Tereza de Avila, Sfântul Serafim de Sarov, venerabilii Părinţi ai Deşertului şi alţii –, aceştia au fost cu siguranţă fiinţe umane extraordinare, însă realizările lor mistice au rămas, în cea mai mare parte, înlănţuite în dualismul doctrinei ecleziastice, neputând astfel să-şi ia zborul. Acolo unde se ridică în aer, împinse de neoplatonism şi de alte concepţii heterodoxe, o fac sfidând însăşi tradiţia pe care ar fi putut să o reprezinte (dacă aceasta ar fi fost suficient de înţeleaptă să-şi transceandă vanităţile literare), motiv pentru care au rol de excepţii preţioase care confirmă regula. Creştinismul mistic a murit în ziua în care Saul a pornit spre Damasc.

Impulsurile mistice ale contemplativilor celorlalte tradiţii semite au fost şi ele constrânse. În lumea musulmană, sufismul (influenţat de buddhism, hinduism, zoroastrism şi monahismul creştin) a fost în general considerat o formă de erezie – după cum atestă moartea teribilă suferită de Al-Hallaj (854–922) şi de alţi sufiţi excepţionali. Acolo unde doctrina sa a rămas fidelă Coranului, sufismul a continuat să fie asociat cu un dualism indisolubil. În mod asemănător, cabaliştii evrei (ale căror învăţături au fost influenţate de gnosticismul creştin, de sufism şi de neoplatonism) nu par să fi considerat misticismul nondual o posibilitate. Vezi G. Scholem, Kabbalah (Dorsette Press, New York, 1974).

Talentele mistice ale multor contemplativi evrei, creştini şi musulmani nu pot fi puse la îndoială. Fiecare tradiţie religioasă, oricât de capricioase ar fi fost credinţele sale, trebuie să fi produs cel puţin o mână de bărbaţi şi de femei care să fi conştientizat în profunzime libertatea intrinsecă a conştiinţei. Întrucât conştiinţa este deja liberă de dualitatea subiect/obiect, apariţia unui Eckhart şi a unui Rumi nu este deloc surprinzătoare. Cu toate acestea, existenţa unor astfel de luminători spirituali nu spune nimic despre eficienţa Bibliei şi a Coranului ca manuale de contemplaţie. Presupun că trebuie să fi existat vreun norocos care a atins iluminarea în timp ce era lovit de tren sau în timp ce era aruncat de pe puntea unei corăbii de piraţi. Să însemne oare că astfel de accidente constituie o bună pregătire pe calea spirituală? Deşi nu neg probabilitatea ca toate tradiţiile orientale şi occidentale să fi produs câţiva mistici ale căror intuiţii au sfărâmat închisoarea poleită a credinţei, eşecurile religiei bazate pe credinţă sunt atât de evidente, degradarea sa istorică este atât de mare, intoleranţa sa este atât de mundană, încât cred că a sosit vremea să nu îi mai căutăm scuze.

Curentul new age nu a adus cine ştie ce progrese în această privinţă, întrucât a făcut viaţa spirituală să pară sinonimă cu pierderea celulelor cerebrale. Majoritatea credinţelor şi practicilor care au fost definite drept „spirituale" în această „nouă eră" sau în oricare alta s-au născut şi au înflorit într-un spaţiu complet lipsit de inteligenţă critică. Multe idei new age sunt atât de ridicole, încât provoacă teroare şi în oamenii care de obicei sunt calmi. Absurdităţile înşirate în fiecare an la evenimente precum Whole Life Expo au oferit noi motive oamenilor de ştiinţă şi celorlalţi oameni raţionali să critice şi să respingă toate afirmaţiile spirituale şi dovezile lor. Şi aşa se întâmplă că fiecare om care este preocupat de poziţia planetelor înainte de poziţia propriilor idei nu face decât să arunce mai mult gaz peste focurile întunecate ale cinismului.

Dar au existat şi alte surse de cinism. În mod inevitabil, practica spirituală trebuie să fie predată de cei care sunt experţi în ea, iar cei care se dau drept experţi – drept guru adevăraţi – nu sunt întotdeauna atât de eliberaţi pe cât afirmă că sunt. Ca o consecinţă a poznelor acestora, multe persoane educate cred acum că un guru este pur şi simplu un om care, deşi îşi exprimă iubirea pentru toate fiinţele, tânjeşte pe ascuns să domnească peste un ashram populat numai cu tinere frumoase. Acest stereotip nu este lipsit de propriile exemple care îl confirmă şi chiar dacă mai găseşti câte un yoghin de renume care linge cu entuziasm aparent rănile unui lepros, mulţi dintre ei manifestă dorinţe mult mai lumeşti.

Cunosc un grup de căutători spirituali veterani care, după mai multe luni de căutare a unui învăţător prin peşterile şi văile munţilor Himalaya, au descoperit până la urmă un yogin hindus care părea calificat să-i îndrume către eter. Era

subţire ca Isus, cu membre lungi ca de urangutan şi părul încâlcit îi atârna până la genunchi. Au adus de îndată acest fenomen în SUA, ca acesta să le arate calea devoţiunii spirituale. După o perioadă de aculturaţie, ascetul nostru – care, întâmplător, era totodată admirat pentru frumuseţea fizică şi pentru felul în care cânta la tobă – a hotărât că sexul cu cea mai frumoasă dintre soţiile protectorilor săi se va potrivi de minune cu demersul său pedagogic. Aceste raporturi au început imediat şi au fost suportate ceva vreme de un bărbat – trebuie s-o spunem – al cărui devotament faţă de soţie şi faţă de guru era acum încercat din greu. Soţia sa, dacă nu mă înşel, era un participant entuziast la acest exerciţiu „tantric”, căci maestrul ei era „pe deplin iluminat” şi la fel de chipeş ca Domnul Krishna. Treptat, acest om sfânt şi-a rafinat mai departe cerinţele spirituale, precum şi apetitul. Şi astfel a venit ziua când nu a vrut să mănânce altceva la micul dejun decât jumătate de kilogram de îngheţată de vanilie Häagen-Dazs presărată cu caju. Am putea să ne imaginăm că meditaţiile unui încornorat care rătăceşte printre congelatoarele unui supermarket în căutarea mâncării sfinte a unui iluminat numai devoţionale nu au fost. Acest guru a fost trimis înapoi în India cu tot cu tobă.

[←263]

Padmasambhava, Self-liberation through Seeing with Naked Awareness, tr. J.M. Reynolds (Station Hill Press, New York, 1989), p. 12.

[←264]

Padmasambhava a fost un mistic din secolul viii, despre care se consideră că a adus învăţăturile buddhismului (în special tantra şi dzogchen) din India în Tibet.

[←265]

Fără îndoială, multe persoane care studiază ezoterismele creştine, musulmane şi iudaice vor susţine că lectura mea literală a Scripturilor este o dovadă a ignoranţei mele cu privire la importanţa lor spirituală. Desigur, unele interpretări oculte, alchimice şi mistice ale diferitelor pasaje din Biblie şi din Coran sunt tot atât de vechi precum textele însele, dar problema unor astfel de eforturi hermeneutice – fie că este vorba despre foarte dubioasa teorie a gematriei (traducerea literelor ebraice ale Torei în echivalentul lor numeric, pentru a permite numerologilor să-şi exercite magia interpretativă asupra textului) sau despre vânătoarea dezinvoltă de simboluri a unor savanţi populari, precum Joseph Campbell – este faptul că sunt perfect libere de conţinutul textelor însele. Poţi interpreta orice text astfel încât să producă aproape orice rezultat ocult sau mistic doreşti.

De exemplu, am ales la întâmplare o altă carte, de data aceasta din raftul cărţilor de bucate al unei librării. Cartea se numeşte A Taste of Hawaii: New Cooking from the Crossroads of the Pacific. În ea am descoperit un tratat mistic care încă nu a ajuns celebru. Deşi pare să fie o reţetă de peşte gătit în wok şi chiftele de creveţi cu aromă de roşii, nu trebuie decât să studiem lista ingredientelor pentru a şti că ne aflăm în prezenţa unei inteligenţe spirituale fără seamăn:

o plătică file tăiată cubuleţe
3 linguriţe de praz tocat
sare şi piper negru proaspăt măcinat
un pic de ardei iute
2 linguriţe de ghimbir proaspăt tocat
o linguriţă de usturoi pisat
8 creveţi curăţaţi şi tăiaţi cubuleţe
o jumătate de ceaşcă de smântână; 2 ouă uşor bătute
3 linguriţe de vin de orez; două ceşti de pesmet
3 linguri de ulei vegetal; 2½ ceşti de sos de roşii

Plătica file este, desigur, individul însuşi – tu şi eu – scăldat în marea existenţei. Dar aici individul îl găsim tăiat în cubuleţe, ceea ce înseamnă că situaţia noastră trebuie să fie remediată în toate cele trei dimensiuni ale corpului, minţii şi spiritului.

Cele trei linguriţe de praz tocat ţin, de asemenea, de simetria cubică, sugerând că lucrurile pe care le adăugăm, ca antidot, la fiecare nivel al fiinţei noastre sunt la rândul lor în proporţii egale. Sensul pasajului este clar: corpul, mintea şi spiritul trebuie să se bucure de aceeaşi atenţie.

Sare şi piper negru proaspăt măcinat: aici avem veşnica invocare a contrariilor, latura întunecată şi luminoasă a naturii noastre. Dacă vrem să împlinim reţeta pentru o viaţă spirituală, trebuie să înţelegem atât binele cât şi răul. Până la urmă, nimic nu poate fi exclus din experienţa umană (acesta pare să fie un text tantric). În plus, sarea şi piperul ajung la noi sub formă de granule, ceea ce înseamnă că propriile noastre calităţi bune şi rele se nasc din cele mai

mici fapte. Prin urmare, nu suntem buni sau răi în general, ci numai în virtutea unor clipe nenumărate, care colorează fluxul existenţei noastre prin puterea repetiţiei.

Un pic de ardei iute: o culoare şi o savoare atât de pronunţate reprezintă, în mod clar, influenţa spirituală a unui adept iluminat. Ce să înţelegem din ambiguitatea măsurii în care este recomandat? Cât de mare este un pic? Aici trebuie să ne bazăm pe înţelepciunea universului. Maestrul va şti cu exactitate ce ne trebuie pentru a ne iniţia. Iar acesta este punctul din text în care sunt adăugate la listă acele ingrediente care indică fierbinţeala strădaniei spirituale, căci după un pic de ardei iute, găsim două linguriţe de ghimbir proaspăt tocat şi o linguriţă de usturoi pisat. Acestea formează un fel de treime care semnifică cele două laturi ale naturii noastre spirituale (masculinul şi femininul) unite cu obiectul meditaţiei.

Urmează opt creveţi – curăţaţi şi tăiaţi cubuleţe. Cei opt creveţi reprezintă, desigur, cele opt preocupări lumeşti pe care aspirantul spiritual trebuie să le dispreţuiască: faima şi ruşinea; câştigul şi pierderea; plăcerea şi durerea; lauda şi vinovăţia. Fiecare trebuie curăţată şi tăiată în cubuleţe, adică secate de puterea de a ne vrăji şi incorporate în timp ce parcurgem calea practicii.

Ar trebui să fie evident că astfel de acrobaţii metaforice pot fi aplicate pe aproape orice text şi că, prin urmare, nu au niciun sens. Avem aici o scriptură ce seamănă cu o pată Rorschach: acolo unde ocultistul îşi poate găsi principiile magice perfect reflectate, misticul convenţional poate identifica o reţetă pentru transcendenţă, iar totalitaristul dogmatic îl poate auzi pe Dumnezeu spunându-i să suprime inteligenţa şi creativitatea celorlalţi. Asta nu înseamnă că nu există autori care au învelit în alegorie informaţii spirituale sau mistice sau care au produs un text care cere un intens efort hermeneutic pentru a fi înţeles. De pildă, dacă deschizi un exemplar din Veghea lui Finnegan şi îţi imaginezi că ai găsit acolo aluzii la diferite mituri cosmogonice şi scheme alchimice, este foarte posibil să ai dreptate, pentru că Joyce le-a inserat acolo. Dar să sapi prin Scriptură după câte o perlă întâmplătoare nu este decât un joc literar.

[←266]

Pentru o abordare recentă a fenomenologiei meditaţiei buddhiste compatibilă cu perspectiva mea de aici, vezi B.A. Wallace, „Intersubjectivity in Indo-Tibetan Buddhism”, Journal of Consciousness Studies 8, nr. 5–7 (2001), pp. 209–230. Pentru o discuţie detaliată a meditaţiei din punct de vedere neurologic, vezi J.H. Austin, Zen and the Brain (mit Press, Cambridge, 1998) şi C. DeCharms, Two Views of Mind: Abhidharma and Brain Science (Snow Lion Publications, Ithaca, N.Y., 1998).

[←267]

Cred că această metaforă îi aparţine lui Sri Nisargadatta Maharaj, dar am uitat în care dintre nenumăratele sale discursuri am citit-o.

[←268]

Se spune de multe ori că o persoană nu poate învăţa aceste lucruri citind o carte – lucru în general adevărat. Aş adăuga că nu există nicio garanţie că vei recunoaşte nondualitatea intrinsecă a conştiinţei doar prin faptul că ai un maestru de meditaţie eminent care îţi arată lucrul acesta. Condiţiile trebuie să fie adecvate, maestrul trebuie să facă cu adevărat ce se aşteaptă de la el, fără a lăsa loc vreunei îndoieli conceptuale cu privire la ceea ce trebuie recunoscut, iar discipolul trebuie să fie înzestrat cu suficientă concentrare mentală pentru a urma indicaţiile acestuia şi pentru a observa ce trebuie observat. În acest sens, meditația este, fără îndoială, o abilitate dobândită.

[←269]

Recunoaşterea nondualităţii conştiinţei nu este susceptibilă unei analize lingvistice orientate. Deşi este perfect natural ca oamenii care nu îşi cunosc decât propriile gânduri să încerce reducerea tuturor lucrurilor la limbaj, eforturile lui Wittgenstein şi ale imitatorilor săi filosofici nu au pătruns suficient de adânc pentru a lumina acest teren. Poate că o intuiţie a acestor lucruri se găseşte în celebra afirmaţie a lui Wittgenstein: „Ce nu poate fi spus trebuie păstrat sub tăcere". Dar adevăratul mister, ce nu poate fi rostit, poate fi recunoscut.

[←270]

De fapt, meditaţia este de mulţi ani obiect de studiu ştiinţific. Pentru o trecere în revistă detaliată, vezi J. Andresen, „Meditation Meets Behavioral Medicine: The Story of Experimental Research on Meditation", Journal of Consciousness Studies 7, nr. 11–12 (2000), pp. 17–73. Multe dintre aceste cercetări au folosit aparate electroencefalografe şi măsurări fiziologice, motiv pentru care nu au căutat să localizeze modificări ale funcţiilor cerebrale. Majoritatea studiilor care au folosit tehnici moderne de imagistică neuronală nu s-au aplecat asupra meditaţiei relative la senzaţia sinelui per se. Pentru rezultatele unui studiu SPECT, vezi A.B. Newberg et al., „The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study", Psychiatry Research: Neuroimaging Section 106 (2000 şi 2001), pp. 113–122. Din câte ştiu, doar un singur grup a început să lucreze cu meditatori care produc efectul specific şi subiectiv al pierderii senzaţiei de sine; un raport preliminar al acestor studii poate fi găsit în D. Goleman, Destructive Emotions: A Scientific Dialogue with the Dalai Lama (Bantam, New York, 2003).

[←271]

E Varela, în „Neurophenomenology”, Journal of Consciousness Studies 3, nr. 4 (1996), pp. 330–349, face următoarea observaţie cu referire la validitatea ştiinţifică a datelor „subiective”: „Linia care desparte rigoarea de lipsa acesteia nu se întinde între relatările la persoana întâi şi cele la persoana a treia, ci este mai degrabă determinată de existenţa unui fundament metodologic clar care să conducă la validarea publică şi la cunoaşterea împărtăşită”.

[←272]

Aş dori să discut pe scurt preocuparea cu privire la faptul că experienţa nondualităţii obţinute prin meditaţie este în întregime personală şi, astfel, nesusceptibilă verificării independente. Suntem oare nevoiţi să credem practicantul pe cuvânt? Iar dacă da, putem considera asta o problemă?

Cei care cer măsurarea independentă a evenimentelor mentale ar trebui mai întâi să ia în considerare două lucruri: (1) multe trăsături ale experienţei umane sunt în mod inevitabil personale şi, în consecinţă, autoevaluarea rămâne singurul nostru ghid cu privire la existenţa lor: depresia, mânia, bucuria, halucinaţiile vizuale şi auditive, visele şi chiar durerea se numără printre nesfârşitele fapte „la persoana întâi" care nu pot fi verificate decât prin autoevaluare; (2) în cazurile în care se folosesc măsurători independente ale stărilor interne, acestea sunt aplicate doar în virtutea unei corelări corecte cu autoevaluarea. Chiar şi frica, acum asociată cu o varietate de măsurători fiziologice şi comportamentale – răspunsul de tresărire ridicat, creşterea nivelului de cortizol, creşterea conductivităţii pielii etc. – nu poate fi izolată de standardul de aur al autoevaluării. Nu trebuie decât să ne imaginăm ce s-ar întâmpla dacă rapoartele subiective despre frică ar fi eliberate de astfel de măsurători „independente": dacă, de pildă, 50 de procente dintre subiecţi ar susţine că nu simt frică atunci când le creşte nivelul de cortizol şi că simt teroare când acesta scade. Aceste măsurători ar putea înceta să fie folositoare în studiul fricii. Este important să nu pierdem din vedere valoarea directă a variabilelor fiziologice şi comportamentale în studiul evenimentelor mentale: ele sunt valide doar în măsura în care subiecţii spun că sunt. (Nu caut să sugerez prin asta că oamenii sunt incorigibili din punct de vedere subiectiv sau că niciun eveniment mental nu poate fi studiat în mod eficient decât prin apelul la autoevaluare. Cu toate acestea, când problema cercetată ţine de modul în care lucrurile par să fie pentru subiect, autoevaluarea va fi singurul nostru ghid.)

[←273]

Într-adevăr, în această privinţă viitorul seamănă destul de mult cu trecutul. Am putea apuca să vedem perfecţiunea tehnologică a tuturor curentelor vizionare ale misticismului tradiţional: şamanismul (siberian şi sud-american), gnosticismul, doctrina cabalei, hermetismul, împreună cu avatarul său magic renascentist, precum şi toate celelalte căi bizantine prin care omul l-a căutat pe Celălalt în toate formele ce pot fi concepute. Dar toate aceste abordări ale spiritualităţii s-au născut din aspiraţia la cunoaşterea ezoterică şi din dorinţa de a excava straturile vizionare ale minţii – în vise, transe sau leşinuri psihedelice –, în căutarea sacrului. Deşi nu mă îndoiesc că persoanele care pornesc pe aceste căi pot avea parte de experienţe remarcabile, faptul că fiecare experienţă vizionară depinde întotdeauna de existenţa şi de starea conştiinţei ne pune la dispoziţie un mare adevăr clarificator, adevăr care transformă aceste călătorii în demersuri fundamental inutile. Faptul că propria noastră conştiinţă nu este îmbunătăţită – nu este golită de sine, nu devine mai misterioasă, mai transcendentă etc. – prin pirotehnica ezoterismului este ceva ce contemplativii de orice tip îl pot confirma prin propria experienţă.

Versiunea modernă a impulsului vizionar – poate cel mai bine exemplificată în aiurelile preţioase ale lui Terence McKenna – este reprezentată de echivalarea transcendenţei spirituale cu informaţii de tip transcendental. Astfel, orice experienţă (cel mai eficient invocată cu ajutorul substanţelor psihedelice) în care mintea este inundată de revelaţii paradoxale – viziuni ale altor tărâmuri, fiinţe eterice, gramatica unor inteligenţe extraterestre etc. – este considerată o îmbunătăţire a conştiinţei obişnuite. Dar lucrul trecut cu vederea aici este însuşi caracterul sublim al conştiinţei anterioare percepţiei subiect/obiect. Aceste revelaţii subtile sunt fără îndoială captivante pentru intelect (indiferent dacă sunt „adevărate” sau nu). Dar efemeritatea lor – orice viziune care apare este sortită dispariţiei – este o dovadă că astfel de fenomene nu reprezintă baza unei transformări permanente.

Totuşi, nu vreau să sugerez că aceste peisaje „interioare” ar trebui să rămână neexplorate. Apariţiile tot mai subtile prezintă un interes intrinsec pentru oricine doreşte să obţină mai multă cunoaştere despre corp, despre minte sau despre univers în general. Eu doar susţin că a căuta libertatea în mijlocul unui continuum de revelaţii posibile mi se pare o greşeală, una pe care numai şcolile mistice nonduale au criticat-o cum trebuie. In plus, fascinaţia pentru acest tip de ezoterism este în mare parte responsabilă pentru infantilismul şi credulitatea care însoţesc majoritatea expresiilor spiritualităţii în Occident. Fie ne lovim de simpla credinţă, asociată cu oribila îngâmfare a autosuficienţei, fie dăm peste căutarea frenetică a noului: experienţe paranormale, profeţii apocaliptice sau paradisiace şi mii de convingeri rătăcite despre personalitatea lui Dumnezeu. Dar un fapt care rămâne neschimbat este acela că, indiferent ce modificări au loc în fluxul experienţei noastre – indiferent dacă vom avea cu toţii o viziune a lui Isus sau dacă totalitatea cunoaşterii umane va putea fi descărcată într-o bună zi direct în sinapsele noastre –, în termeni spirituali vom fi în primul rând o conştiinţă lipsită de orice „eu” Şi nu cred că este prea devreme pentru a conştientiza acest lucru.

[←274]

Nu este clar dacă misticismul presupune transcenderea tuturor conceptelor. Ceea ce afirm aici este că misticii nu se bazează pe concepte care însoţesc percepţia noastră dualistă despre lume.

Table of Contents

Sam Harris
SFÂRŞITUL CREDINŢEI
Capitolul 1
RAŢIUNEA ÎN EXIL
- Mitul „moderaţiei” religioase
- Umbra trecutului
- Povara paradisului
- Extremismul musulman
- Moartea: izvor de iluzii
- Lumea de dincolo de raţiune
- Împăcându-ne cu credinţa
- Să ne venim în fire

Capitolul 2
NATURA CREDINŢEI
- Credinţele ca principiu de acţiune
- Necesitatea unei coerenţe logice
- Ambasada americană
- Credinţele ca reprezentări ale lumii
- Adevăr şi falsitate
- Credinţă si dovezi
- Credinţă si nebunie
- Ce ar trebui să credem?

Capitolul 3
ÎN UMBRA LUI DUMNEZEU
- Vrăjitoare şi evrei
- Holocaustul

Capitolul 4
PROBLEMA CU ISLAMUL
- O margine fără centru
- Jihadul şi puterea atomului
- Ciocnirea
- Enigma „umilirii” musulmane
- Pericolul gândirii dezideative
- Iraţionalitate de stânga şi
- neobişnuitul caz al lui Noam Chomsky
- Arme perfecte şi etica „pagubelor colaterale”
- O risipă de resurse valoroase
- Ce putem face?

Capitolul 5
LA APUS DE EDEN
- Legiuitorul etern
- Războiul împotriva păcatului
- Dumnezeul medicinei

Capitolul 6

O ŞTIINŢĂ A BINELUI SI A RĂULUI
Etica si ştiinţele mintii
Comunităţi morale
Demonul relativismului
Intuiţie
Etică, identitate morală şi interes personal
Moralitate si fericire
O portiţă de scăpare pentru Torquemada?
Falsa alegere a pacifismului
Capitolul 7
EXPERIMENTE ÎN PLANUL CONŞTIINŢEI
Căutarea fericirii
Conştiinţa
Ce numim „eu”?
Înţelepciunea orientală
Meditaţia
EPILOG
POSTFAŢĂ
Mulţumiri
BIBLIOGRAFIE
Observații

Table of Contents

Sam Harris 5
SFÂRŞITUL CREDINŢEI 5
Capitolul 1 7
RAŢIUNEA ÎN EXIL 7
Mitul „moderaţiei” religioase 11
Umbra trecutului 16
Povara paradisului 19
Extremismul musulman 22
Moartea: izvor de iluzii 27
Lumea de dincolo de raţiune 30
Împăcându-ne cu credinţa 33
Să ne venim în fire 35
Capitolul 2 38
NATURA CREDINŢEI 38
Credinţele ca principiu de acţiune 39
Necesitatea unei coerenţe logice 40
Ambasada americană 42
Credinţele ca reprezentări ale lumii 44
Adevăr şi falsitate 45
Credinţă si dovezi 47
Credinţă si nebunie 55
Ce ar trebui să credem? 56
Capitolul 3 62
ÎN UMBRA LUI DUMNEZEU 62
Vrăjitoare şi evrei 67
Holocaustul 77
Capitolul 4 83
PROBLEMA CU ISLAMUL 83
O margine fără centru 84

Jihadul şi puterea atomului 99
Ciocnirea 100
Enigma „umilirii” musulmane 101
Pericolul gândirii deziderative 104
Iraţionalitate de stânga şi 107
neobişnuitul caz al lui Noam Chomsky 107
Arme perfecte şi etica „pagubelor colaterale” 110
O risipă de resurse valoroase 114
Ce putem face? 117
Capitolul 5 120
LA APUS DE EDEN 120
Legiuitorul etern 120
Războiul împotriva păcatului 124
Dumnezeul medicinei 130
Capitolul 6 134
O ŞTIINŢĂ A BINELUI SI A RĂULUI 134
Etica si ştiinţele mintii 137
Comunităţi morale 139
Demonul relativismului 140
Intuiţie 144
Etică, identitate morală şi interes personal 146
Moralitate si fericire 151
O portiţă de scăpare pentru Torquemada? 152
Falsa alegere a pacifismului 158
Capitolul 7 162
EXPERIMENTE ÎN PLANUL CONŞTIINŢEI 162
Căutarea fericirii 162
Conştiinţa 164
Ce numim „eu”? 166
Înţelepciunea orientală 170
Meditaţia 172
EPILOG 176
POSTFAŢĂ 180

Mulţumiri 187
BIBLIOGRAFIE 188
Observații 224